تاريخ الديانة اليهودية

تأليف
أ.د محمد خليفة حسن
أستاذ الدراسات اليهودية
كلية الآداب - جامعة القاهرة



تاريخ الديانة اليهودية

تألـــيف

أ.د. محمد خليفة حسن أحمد

أستاذ الدراسات اليهودية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الناشـــر

دار الثقافـة العربيـة

٢٠٠٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويـــــات

الباب الثالث

طبيعة النبوة الإسرائيلية ووظائفها

الباب الرابع

تاريخ الديانة اليهودية وتطورها

المقدمة

أهميـــة دراســـة الـديانـة اليهوديـــة:

تحتل الديانة اليهودية مكانة مهمة فى تاريخ الأديان فهى أقدم الديانات التوحيدية، ولها دور كبير فى فهم طبيعة ديانات الشرق الأدنى القديم، كما أن لها علاقة دينية قوية بكل من المسيحية والإسلام، بالاضافة إلى أهميتها فى فهم التاريخ اليهودى، ومعرفة الحركة الصهيونية الحديثة.

وبالنسبة لطبيعة ديانات الشرق الأدنى القديم أفادت اليهودية بتركيزها على التوحيد كاعتقاد أساسى فى معرفة طبيعة الديانات غير التوحيدية التى اعتقدت فى تعدد الآلهة وهو شكل من أشكال العبادة انتشر فى العالم القديم. وكانت ديانة بنى إسرائيل الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة الدينية، ولا يفهم التعدد إلا بضده وهو التوحيد، ومن هنا تبدو أهمية اليهودية. كما أن انتشار عبادة الطبيعة والوصول إلى نوع من التوحيد الطبيعى لا يمكن فهمه إلا فى إطار فكر دينى مضاد وهو الفكر التوحيدى غير الطبيعى فالعلاقة بين الإله الواحد والطبيعه تحددت فى التوحيد من خلال اعتبار الطبيعة مخلوقة للإله الواحد، وبالتالى فهى ليست مستحقه للعبادة. ومن ناحية أخرى، فإن التوحيد الطبيعى، أى تركيز العبادة على عنصر طبيعى واحد، لم يخلص التوحيد من سيطرة الطبيعة إذ ظل الإله خاضعا للقانون الطبيعى وغير مسيطر عليه بينما فى التوحيد الخالص تحققت السيطرة التامة للإله الواحد على الطبيعة والقانون الطبيعى والتاريخ واعتبرت جميعها مخلوقة للإله الواحد. وهكذا تفيد دراسة اليهودية فى التعرف على طبيعة الديانات المضادة لها سواء فى الشرق الأدنى القديم أو خارجه فنتعرف على طبيعة الآلهة المتعددة وصفاتها فى مقابل طبيعة الإله الواحد وصفاته. ونتعرف على طبيعة العلاقة بين الالهة وبينها

وبين البشر والصراعات الناتجة عن التعدد، والمصير المأساوى للإنسان فى ظل التعدد الذى يكشف غياب العدالة الإلهية ووقوع الظلم بالإنسان بسبب صراعات الآلهة التى تنعكس على المصير الإنسانى.

وتفيد دراسة اليهودية أيضا فى التعرف على فكرة الخلق فى ديانات الشرق الأدنى القديم. فالخلق فى التوحيد يتم من خلال الكلمة الإلهية أو الأمر الإلهى كما فى «ليكن نور فكان نور» بينما فهم الخلق فى ديانات الشرق الأدنى القديم على أنه نتيجة لتزاوج الآلهة الطبيعية مثل زواج إله السماء بالإلهة الأرض وينتج عن هذا الزواج الإلهى أسر إلهية تتكون من إله أب وإلهة أم وآلهة من البنين والبنات. وتصبح العلاقة بين الآلهة علاقة عرقية قائمة على أساس من النسب. وينعكس هذا أيضا على البشر فيرتبطون بالآلهة فى علاقة عرقية تصبح على أثرها الآلهة آلهة قومية بينما الإله الواحد الخالق للبشرية والخليقة لا تربطه بخليقته أية رابطة عرقية فهو إله الجميع الموصوف بالعدالة والمستحق للعبادة من الجميع والعلاقة بينه وبين خلقه تقوم على أساس من الطاعة، طاعة المخلوق للخالق.

ومن خلال صفة الأزلية التى يتصف بها الإله الواحد الخالق عرفنا طبيعة الآلهة غير الأزلية فى ديانات الشرق الأدنى القديم فالآلهة الطبيعية عرضة للحياة والموت لأنها فى الحقيقة ليست إلا عناصر طبيعية تتعرض لما تتعرض له الطبيعة من أحوال ومتغيرات. وأصبحت ظاهرة الآلهة الحية الميتة ظاهرة مفهومة فالآلهة تموت بموت الطبيعة وتحيى بحياتها. أما الإله الواحد فهو إله حى لا يموت لأنه واهب الحياة والموت.

وفى النهاية أفادتنا لغة التوحيد الصريحة المباشرة والمعتمدة على المنطق والعقل فى التعرف على طبيعة لغة الفكر الدينى فى الشرق الأدنى القديم وفى العالم القديم ككل. فاللغة الأولى صريحة ومباشرة وعاقلة لأنها لغة ديانة تشريعات وأحكام وتكاليف دينية واجبة على الإنسان فى علاقته بالإله الواحد.

ولا يمكن أداء هذه الواجبات والفروض الدينية والأحكام التشريعية إلا إذا كانت واضحة ومفهومة ومعقولة. أما لغة الفكر الديني الوثني في العالم القديم فهي لغة رمزية تعبر عن عالم غير مفهوم للإنسان في علاقته بالآلهة. فهو لا يفهم طبيعتها وغير قادر على فهم إراداتها المتناقضة وعلاقاتها ببعضها البعض، كما أنها خالية في معظم الأحوال من التشريعات والتكاليف المنظمة لعلاقة الإنسان بها وببقية البشرية والخليقة. وتحولت اللغة في التوحيد من لغة رمزية غامضة إلى لغة دينية مباشرة ومعقولة، بل وأصبح العقل وسيلة من وسائل التعرف على الحقيقة الإلهية في الوقت الذي غرق فيه إنسان بيئة التعدد في بحار الأسطورة برموزها الغامضة، وإشاراتها غير المفهومة وعوالمها المجهولة.

أما دور اليهودية بالنسبة للديانات التوحيدية فهو لا يقل أهمية عن دورها في معرفتنا بالديانات الوثنية التعددية إن لم يكن أكثر أهمية فاليهودية ديانة توحيدية اشتملت علي عدد من الدعوات النبوية التي أتى بها أنبياء بني إسرئيل وكلها تركز على التوحيد كعقيدة أساسية وتدعو إلى تخليص التوحيد من التأثيرات الوثنية التي نتجت عن اتصال جماعة بني إسرائيل الموحدة بعدة شعوب وثنية محيطة بها مثل المصريين والكنعانيين والآرميين والفلسطينيين وشعوب بلاد النهرين والفرس والرومان وغيرهم.

وتمثل اليهودية الخلفية الدينية التوحيدية للديانة المسيحية فدعوة عيسى عليه السلام دعوة توحيدية مرتبطة بديانة بني إسرائيل بإعتباره أخر أنبياء بني إسرائيل واعتبار دعوته دعوة لتصحيح الأوضاع الدينية اليهودية التي أدت إلى إصابة اليهودية بالجمود الديني والجفاف التشريعي، والتركيز على الاتجاه الدنيوي المادي على حساب الروحانية الدينية، وكذلك البعد عن التسامح والمحبة تجاه الشعوب الأخرى، والإحساس بالتميز والأفضلية، وترجمة الاختيار الإلهي ترجمة عرقية وتفسير العهد المقطوع مع الرب تفسيرا

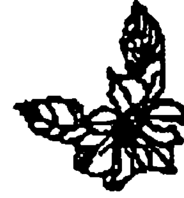
إثنيا قوميا. وقد أتت دعوة عيسى عليه السلام بمفاهيم دينية إصلاحية مضادة لهذه الأوضاع الدينية اليهودية. وقد تبنت دعوة عيسى عليه السلام أسفار العهد القديم كأسفار دينية مقدسة، وحتى بعد تطور المسيحية واستقلالها عن اليهودية ظل الكتاب المقدس فى المسيحية يشتمل على كتب العهد القديم ككتب دينية مقدسة بالاضافة إلى كتب العهد الجديد. ورغم انفصال المسيحية عن اليهودية تظل اليهودية مهمة فى فهم دعوة عيسى عليه السلام ، وفى معرفة المسيحية المبكرة وفهم التغيرات التى طرأت على المسيحية خلال تطورها، وفهم الآراء التفسيرية الجديدة لمادة العهد القديم لتتفق مع معطيات المسيحية الجديدة، ولفهم أيضا الكثير من مادة العهد القديم. وقد تجددت الحاجة إلى اليهودية وتراثها عند بعض المذاهب والفرق المسيحية الأصولية التى تعود إلى الكتاب المقدس كأصل أول للاعتقاد وتعتقد حرفيا فى نبوءات العهد القديم،وقد صاغت بعض اعتقاداتها حول هذه النبوءات ويتجلى هذا بوضوح فى المذهب البروتستانتى والفرق الإنجيلية المنبثقة عنه، والأصوليات المتفرقة الناجمة عنها.

وبالنسبة لدور اليهودية فى معرفة الإسلام. فالديانتان تشتركان فى عدد من المعتقدات والمفاهيم الدينية رغم الاختلاف فى تفسيرها مثل التوحيد والنبوة والوحى والكتب والملائكة والبعث والثواب والعقاب وغير ذلك، فهناك قاعدة دينية مشتركة بين الديانتين. وتفيد الديانة اليهودية بكتبها المقدسة المسلم فى التعرف على الأنبياء والرسل السابقين وبخاصة هؤلاء الذين أرسلوا إلى بنى إسرائيل والذين طالب الإسلام المسلم بالإيمان بهم وبدعواتهم ورسالتهم. والمسلم أيضا مطالب بالإيمان بالكتب السابقة ومنها التوراة والإنجيل وهى ذات أهمية فى فهم بعض قصص القرآن الكريم والمرتبط بالأنبياء والرسل عليهم السلام. ويحتاج المفسر المسلم للقصص القرآنى للعودة إلى المصادر اليهودية مثل العهد القديم لتوضيح بعض ما ورد مجملا من هذا القصص أو للاستعانة بها فى الحصول على مادة تفسيرية إضافية

طالما أن هذه المادة لا تخالف فى مضمونها الرؤية القرآنية الإسلامية. وقد سمح عدم الدقة فى مراعاة هذا الشرط بدخول مادة إسرائيلية مخالفة للتعاليم القرآنية. وأصبحت هذه المادة فى بعض كتب التفسير والتاريخ تمثل مشكلة اصطلح على تسميتها بمشكلة «الإسرائيليات» وهنا تظهر أهمية اليهودية ومصادرها مرة أخرى لأن التعرف على الفكرة الإسرائيلية التى تسربت إلى بعض المصادر الإسلامية لا يمكن أن يتم بدون العودة إلى أصلها فى المصادر اليهودية.

واليهودية أهمية خاصة بالنسبة لفهم التاريخ اليهودى فقد اختلط الدين بالتاريخ عند بنى إسرائيل إلى حد أن فهم كل منهما لا يتم إلا من خلال معرفة الآخر. وأحداث التاريخ اليهودى أصبحت تفسر تفسيرا دينيا من جانب المؤرخ اليهودى، كما أن العديد من الأفكار والمفاهيم الدينية تقوم على أسس تاريخية. فأحداث الخروج من مصر مثلا لا يمكن فهمها داخل إطار تاريخى بحت ولكنها ربطت بالدين فأصبحت أحداثا دينية، وكذلك الحال بالنسبة لأحداث السبى الأشورى والبابلى والرومانى. والشتات اليهودى العام تم أيضا تفسيره داخل إطار الدين.

ولا يمكن فهم الصهيونية الحديثة بعيدا عن مجال الدين اليهودى. فالصهيونية اعتبرت الحلقة الأخيرة والنهاية الحتمية للتاريخ اليهودى. واستخدمت الصهيونية الحديثة الدين اليهودى لتوصيل فكرها القومى إلى اليهود وربطه بمسيرة التاريخ اليهودى العام. وتأتى فكرة الخلاص الدينية كأهم فكرة دينية استغلتها الصهيونية استغلالا سياسياً وتحول الخلاص الديني على يد الحركة الصيونية إلى خلاص سياسى. ورغم علمانية الفكر الصهيونى فإنه توسع في استخدام الدين لتحقيق المصلحة الصهيونية. وبالتالى فالفهم الحقيقى للأيديولوجية الصهيونية يتطلب معرفة جيدة بالديانة اليهودية خاصة وأن الفكر الصهيونى طور صهيونية دينية كمذهب صهيونى مهم إلى جانب أشكال الصهيونية العلمانية المختلفة التى سادت فى التفكير اليهودى المعاصر.



البـــــاب الأول

الدلالات التاريخية والدينية للمصطلحات :

عبرى - إسرائيلى - يهودى

الفصـــل الأول: الدلالات التاريخية والدينية فى التراث اليهودى

أولاً: التسمية «عبـــــرى»

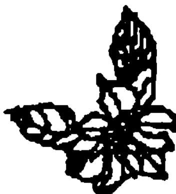
ثانياً: التسمية «إسرائيلى»

ثالثاً: التسمية «يهـــودى»

الفصـــل الثـانى : التسميات : عبرى- إسرائيلى- يهودى فى المصادر المسيحية والإسلامية

أولاً: فى المصادر المسيحيـة

ثانياً: فى المصادر الإسلامية



الفصـــــل الأول

الــدلالات التاريخيـــة والــدينيـــة فى التراث اليهودى

مقـــدمـــة

لقد عرف اليهود عبر العصور بأكثر من تسمية. وبسبب هذا التعدد فى المسميات أصبح من الخطأ الشائع عدم التفرقة بينها فى بعض الكتابات العربية عامة، وفى المجلات والصحف اليومية على وجه الخصوص حيث تستخدم المسميات (عبرى - إسرائيلى - يهودى) دون أدنى تفريق لمعانيها ودلالاتها التاريخية والدينية المتباينة. فالحقيقة أن كل تسمية منها تدل على معنى خاص وتشير فى نفس الوقت إلى مرحلة تاريخية معينة من مراحل التاريخ اليهودى. وقد ساد استخدامها بيننا على أنها أسماء مختلفة لشئ واحد دون تمييز لدلالاتها المختلفة ودوراتها الزمنية المتباينة.

وفى هذا الفصل، نحاول أن نوضح اختلافات هذه المسميات ونشير فى نفس الوقت إلى العلاقات التاريخية والدينية التى تربط بينها، والتى كانت سببا من أسباب هذا الخلط الذى نراه فى استخدامها. ونرتب هذه المسميات ترتيبا تاريخيا حسب أولوية ظهورها فى التاريخ اليهودى موضحين الاسباب التى أدت إلى ظهور التسمية، وإلى هجرهاوظهور تسمية جديدة، أو استمرارها إلى جانب التسمية الجديدة مع الاشارة إلى الحدود التى تستخدم فيها التسمية القديمة مع وجود تسمية جديدة، إلى غير ذلك من المفارقات التى تمخض عنها التاريخ اليهودى.

أولاً: التسمـــية (عبـــرى) :

«عبرى» كلمة مفردة جمعها «عبريون»، وترد أيضا «عبرانى» وجمعها «عبرانيون». وقد وردت هذه التسمية منسوبة إلى ابراهيم عليه السلام حيث تطلق عليه التوراه اسم «أبرام العبرانى»(١) وتشتق هذه التسمية من الجذر الثلاثى العبرى עבר المقابل للجذر الثلاثى العربى «عبر» ويأخذ هذا الجذر فى اللغة العبرية معنى «انتقل» أو «رحل» أو «عبر» من مكان إلى أخر، فيكون معنى العبرى «المنتقل» أو «المرتحل»، أو «العابر» ويعتقد بعض الدارسين أن التسمية عبرى مأخوذه من عابر أحد أجداد ابراهيم عليه السلام(٢). هـــذا بينما يشير فريق أخر من العلماء إلى وجود علاقة بين اللفظ عبرى واللفظين «عبيرو» و«خبيرو» فى المصادر المصرية القديمة والمصادر الآشورية البابلية التى اعتادت الإشارة إلى بعض القبائل البدوية العربية ومنها القبائل الآرمية العربية التى يقال أن ابراهيم عليه السلام ينتمى إليها. كما تشير هذه المصادر إلى أن اللفظ «عبيرو» كان يطلق حوالى الألف الثانية قبل الميلاد على عدد من القبائل فى شمال شبه الجزيرة العربية وفى الشام (٣).

بالإضافة إلـــى هـــذا يحمل اللفظ (عبرى) دلالات أخرى منها الدلالة على غربة الشعب المسمى بهذا الاسم. فقد ورد اللفظ عبرى فى مواضع كثيرة من التوراة بمعنى الغريب أو الأجنبى(٤). وهناك إشارات إلى أن اللفظ «عبرى» استخدام على لسان الشعوب التى عاش بينها العبريون. بل أن التوراة نفسها تتحدث عن العبريين بصفتهم غرباء، بما قد يعنى أن العبرى أجنبى. فنجد فى سفر الخروج العبارة التالية : «إذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا» (٥). بينما ينظر سفر التثنية إلى العبرى على أنه أخ : «إذا بيع لك أخوك العبرانـــى أو أختك العبرانيـة وخدمـك ســت سنين ففى السنه السابعة تطلقه حرا مـن عندك» (٦). وعلى كل حـــال ربما

يفهم من هذه الاقتباسات شراء العبرى الحر لعبد عبرانى غير حر والقانون الذى يجب اتباعه فى هذه الحالة. ونجد أخيرا سفر صموئيل الأول يعرف العبرانيين بأنهم جميع إسرائيل : «وضرب شاؤل بالبوق فى جميع الأرض قائلا ليسمع العبرانيون فسمع جميع إسرائيل» (٧).

وفى النهاية يجب أن نشير إلى أن كلمة (عبرى) تستخدم للدلالة على اللغة التى تحدثت بها هذه الجماعات المشار اليها سابقا وهى اللغة العبرية القديمة، كما تطلق أيضا على الأدب الذى تم انتاجه بهذه اللغه باختلاف العصور عن أدب عبرى قديم ووسيط وحديث. فالأدب العبرى هو الأدب الذى استخدم اللغة العبرية كوسيلة للتعبير بصرف النظر عن اللغة المستخدمة بين الشعوب التى عاش بينها اليهود فى مراحل تاريخهم المختلفة.

ويتمثل هذا الأدب قديما فى كتاب العهد القديم، وهو كتاب اليهود المقدس الذى يضم التوراة من بين أجزائه. ويظهر هذا الأدب فى العصور الوسطى فى كتابات اليهود الذين عاشوا فى المجتمع الاسلامى بشكل خاص بالإضافة إلى ما كتبه اليهود بالعبرية فى الأماكن التى تواجدوا فيها خارج العالم الإسلامى. وفى العصر الحديث يظهر الأدب العبرى فى كتابات يهود أوربا الشرقية والغربية ويهود الولايات المتحدة الامريكية وأمريكا اللاتينية حيث استخدمت اللغة العبرية كلغة للكتابة كوسيلة لإحياء اللغة العبرية والذى كان أحد الاهداف الاساسية للحركة الصهيونية (٨). ولهذا فقط ارتبط الأدب العبرى الحديث بالحركة الصهيونية ارتباطا وثيقا إلى درجة جعلت هذا الأدب يكون فى مجموعة عددا من الكتابات السياسية التى استخدمت الأشكال الأدبية المعروفة من القصة والرواية والمسرحية والشعر لخدمة فكرة الصهيونية والدعاية لها بين الجماعات اليهودية فى أوربا وأمريكا.

ثانيـاً: التسمـية إسرائيلـى :

للتسمية «إسرائيلى» دلالتان : دلالة عامة ودلالة خاصة. وللدلالة العامة قصة يجب ذكرها خاصة وأن هذه التسمية هى التى يفضلها اليهود على غيرها من التسميات التى عرفوا بها عبر التاريخ فهى موضع فخرهم واعتزازهم. وقصة هذه التسمية «إسرائيلى» تعود إلى ما ورد فى التوراة من تغيير إسم يعقوب عليه السلام من يعقوب إلى إسرائيل حيث نقرأ فى سفر التكوين : «فبقى يعقوب وحده وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر. ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حق فخذه فانخلع حق فخذ يعقوب. فى مصارعته معه. وقال أطلقنى لأنه قد طلع الفجر. فقال لاأطلقك إن لم تباركنى. فقال له ما إسمك. فقال يعقوب. فقال لا يدعى إسمك فى ما بعد يعقوب بل إسرائيل. لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت وسأل يعقوب وقال أخبرنى بإسمك فقال لماذا تسأل عن إسمى. وباركه هناك. فدعا يعقوب اسم المكان فنيئيل قائلا لأنى نظرت الله وجها لوجه ونجيت نفسى وأشرقت له الشمس إذ عبر فنوئيل وهو يخمع على فخذه لذلك لا يأكل بنو إسرائيل عرق النساء الذى على حق الفخذ إلى هذا اليوم لأنه ضرب حق فخذ يعقوب على عرق النساء» (٩). ولا تخلو هذه القصة من عناصر أسطورية خرافية تم وضعها لتعليل تغيير إسم «يعقوب» إلى إسرائيل ولتعليل تحريم أكل عرق النساء هذا بالاضافة إلى ما ورد فيها من تشبيه وتجسيد للألوهية وافتراء على الذات والقدرة الالهية. ويجب أن نذكر هنا أن القرآن الكريم استخدم الاسم «إسرائيل» علما على يعقوب عليه السلام ولكنه لم يقرن ذلك بأى تعليل أو تبرير غير معقول حيث تقول الآية: «كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل إلا ماحرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة. قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين » (١٠).

ويمكن اعتبار الأسطورة التى ارتبطت بتغيير إسم يعقوب عليه السلام إلى إسرائيل من نوع الاسطورة التى يطلق عليها علماء تاريخ الأديان اسم

أسطورة الأصل myth of origin أو الأسطورة التعليلية أو التبريرية aetio- logical myth. وهدف مثل هذه الأسطورة اعطاء تفسير تصورى لأصل عادة أو تقليد أو إسم أو شئ. وقد اعتبر بعض مؤرخى الأديان هذه القصة الخاصة بيعقوب عليه السلام محاولة لتعليل التسمية الجديدة إسرائيل، أو أن تشرح عادة إسرائيلية قديمة خاصة بتحريم أحد الأطعمة (١١). وهكذا فالإسم الجديد إسرائيل يعنى المصارع مع الرب، أو المجاهد مع الرب. وإلى هذا الاسم أصبح ينتسب العبريون.

والذى يهمنا هنا هو أن التوراة هدفت بهذه التسمية الجديدة إلى الفصل بين نسل اسحاق عليه السلام ونسل اسماعيل عليه السلام المشتركين فى أبوة إبراهيم عليه السلام جد يعقوب بن اسحاق. فهذه الأسطورة إذن هدفها عنصرى بحت ألا وهو تخصيص نسل يعقوب عليه السلام، وتسميتهم بالإسرائيليين، والحط من شأن نسل اسماعيل عليه السلام، وجعل النبوة والوحى محصورين فى نسل إسحاق فقط، وهذه الأسطورة واحدة من عدة أساطير تم اختلاقها، وإضافتها إلى مادة التوراة لكى تؤكد عى تلك النزعة العنصرية التى أدت إلى تبلور عدد من المفاهيم الدينية العنصرية مثل مفهوم الاختيار الإلهى لبنى إسرائيل، وإطلاق لقب «شعب الله المختار» عليهم، وقصر الوعود والمواثيق الإلهية على هذا الشعب (١٢). وهناك أيضا مفهوم الخلاص الذى جعل الخلاص الإلهى قاصرا على بنى إسرائيل دون البشر جميعا. كما تم كذلك تغيير إسم الأرض من أرض فلسطين، أو أرض كنعان إلى «أرض إسرائيل» وهو تعبير شائع الاستخدام فى التوراة منذ ذلك الحين. وقد تطورت هذه النزعة العنصرية إلى ما هو أبعد وأخطر من ذلك، حيث أصابت العنصرية من بين ما أصابت فكرة التوحيد، فجعلت الإله الواحد إلها للإسرائيليين فقط وأطلقت عليه لقب «إله إسرائيل» لتمييزه عن بقية الآلهة. وهذا معناه أن التوحيد أصبح توحيدا خاصا لا عاما كما أن الإله الواحد

أصبح إلها واحدا خاصا بالإسرائيليين مع الاعتراف بوجود آلهة أخرى للشعوب الأخرى. وقد نتج عن هذا الفهم أن امتنع الإسرائيليون عن التبشير بالتوحيد كما أنهم لم يمنعوا غيرهم من عبادة آلهة أخرى. وهكذا وصلت العنصرية الإسرائيلية إلى ذروتها بالجمع بين العنصرية الجنسية أو العرقية والعنصرية الدينية.

كانت هذه إذن الدلالة العامة للتسمية «إسرائيلى» فهى تطلق على كل العبريين بعد تغيير إسم يعقوب عليه السلام إلى إسرائيل وأصبح التعبير «بنو إسرائيل» يستخدم للإشارة إلى كل العبريين. ويمكن اعتبار القرن التاسع عشر أو الثامن عشر قبل الميلاد عصر بداية استخدام اللفظ «إسرائيلى» كبديل للفظ «عبرى» وذلك إذا وضعنا فى الاعتبار الاختلافات الواضحة بين العلماء فى تحديد عصر إبراهيم عليه السلام فيما بين القرنين العشرين والتاسع عشر قبل الميلاد (١٣). وتأخر عصر يعقوب عليه السلام بجيلين على الأقل عن عصر إبراهيم عليه السلام جد يعقوب عليه السلام.

ولكن إلى جانب هذه الدلالة العامة، هناك دلالة خاصة للتسمية «إسرائيلى». وهى دلالة سياسية جغرافية متأخرة فى الظهور عن الدلالة العامة للتسمية. ويؤرخ لظهور هذه الدلالة السياسية الجغرافية بحدث تاريخى هام هو انشقاق مملكة داود وسليمان المتحدة إلى مملكتين متصارعين : مملكة إسرائيل الشمالية وعاصمتها شكيم وترصة ثم السامرة، ومملكة يهوذا الجنوبية وعاصمتها أورشليم. وقد حدث هذا الانشقاق عام ٩٣٢ق.م وهو العام الذى توفى فيه سليمان عليه السلام. ومنذ هذا التاريخ بدأ استخدام التسميتين «إسرائيلى» «ويهوذى»، كتسميتين ذات دلالتين سياسية وجغرافية معبرتين عن الانتماء إلى كيان سياسى مستقل هو مملكة إسرائيل فى الشمال، أو مملكة يهوذا فى الجنوب، ومشيرتين فى نفس الوقت إلى إقليم جغرافى محدود هو إسرائيل فى الشمال، ويهوذا فى الجنوب. ونتوقع فى مثل

هذه الظروف السياسية الجغرافية أن تستمر الدلالة العامة للتسمية «إسرائيلى»، فتنطبق على كل من الإسرائيلى الشمالى واليهوذى الجنوبى على الرغم من حقيقة اختلاف انتماء كل منهما السياسى والجغرافى.

وهذا يعنى فى النهاية أن التسمية «إسرائيلى» أصبح لها دلالتان الأولى عامة نسبة إلى إسرائيل أى يعقوب عليه السلام. وهذه كما أشرنا ربما يكون قد بدأ استخدامها فى القرن التاسع عشر قبل الميلاد إذا كان هذا القرن هو القرن الذى عاش فيه يعقوب عليه السلام على حسب ترجيح أغلب المصادر. والدلالة الثانية خاصة تشير إلى الانتماء السياسى الجغرافى إلى مملكة إسرائيل لشمالية. ويمكن تحديد تاريخ بداية استخدام هذه الدلالة بشئ من الدقة فى عام ٩٣٢ ق.م عام موت سليمان عليه السلام، وانقسام مملكته إلى قسمين إسرائيل فى الشمال ويهوذا فى الجنوب.

وهنا يجب أن نشير أيضا إلى أن هاتين الدلالتين تجدّد استخدامها حديثا مع نشأة الكيان الصهيونى فى فلسطين، والذى اختار لنفسه الاسم إسرائيل كاسم له دلالة سياسية جغرافية. هذا مع استمرار الدلالة العامة للتسمية «إسرائيل» بمعنى المنتسب إلى بنى إسرائيل مع حدوث تغير هام لا يجب التقليل من أهميته وهو أن النسبة إلي بنى إسرائيل فى الماضى كانت واضحة وقوية نظرا لقرب العهد بعصر يعقوب عليه السلام من ناحية، ونجاح الإسرائيليين فى الخروج من مصر والاتجاه إلى أرض فلسطين على أيام موسى وهارون عليهما السلام، وتمام ذلك على أيام يشوع بن نون، والاحتفاظ بالعصبية الإسرائيلية طوال تلك الفترة وحتى بداية الشتات الذى تعود أصوله القوية إلى السبى الأشورى ٧٢١ ق.م والسبى البابلى ٥٨٦ ق.م، وأخيرا السبى الرومانى ٧٠م والذى دخلت الجماعة الإسرائيلية من بعده فى فترة شتات طويلة المدى عبر العصور الوسيطة إلى تاريخنا الحديث والمعاصر. وقد أدت هذه الأوضاع بطبيعة الحال إلى ضياع الرابطة العصبية فى الانتساب

إلى بنى إسرائيل أبناء يعقوب عليه السلام بسبب الاندماج فى المجتمعات التى اتجه اليها المسبيون بعد كل سبى تعرضوا له، وبسبب الاندماج الذى نتج عن ترك أعداد كبيرة من الإسرائيليين للديانة اليهودية، ودخولهم فى المسيحية والإسلام، واندماجهم الكلى فى المجتمعين المسيحى والإسلامى. وأخيرا بسبب اندماج كثيرين ممن بقوا على اليهودية فى حياة المجتمعين المسيحى والإسلامى بالاضافة إلى الشتات اليهودى فى أوربا المسيحية خلال العصر الوسيط والحديث مما أدى إلى ضياع أواصر العصبية القديمة. كل هذه الأمور تجعلنا نقرر أن النسبة إلى بنى إسرائيل تعرضت لهزات عنيفة خلال التاريخ اليهودى ابتداء من عصور السبى السابق ذكرها ومرورا بالشتات فى العصرين الوسيط والحديث مما أدى إلى ضياع ما يسمى بنقاوة الدم اليهودى وانتفاء النسبة إلى الإسرائيليين القدامى وبالتالى انسلاخ الإسرائيلين المعاصرين عن الأصول السامية للإسرائيليين القدامى (١٤).

ثالثاً: التسمية يهودى :

هى التسمية الثالثة فى الترتيب التى عرف بها اليهود وتأتى بعد التسميتين الأقدم «عبرى» و«إسرائيلى» من ناحية الظهور التاريخى والاستخدام. ولهذه التسمية "يهودى" دلالة عامة ودلالة خاصة. فهى من ناحية دلالتها العامة تسمية تطلق على كل من يعتقد فى الديانة اليهودية ويؤمن بها ويمارس طقوسها وشعائرها. فيهودى نسبة إلى اليهودية، كما أن مسيحى نسبة إلى المسيحية، ومسلم نسبة إلى الإسلام... الخ. فهى إذن دلالة دينية خالصة. أما الدلالة الخاصة، فهى أنها تشير إلى الانتماء إلى كيان سياسى جغرافى هو مملكة يهوذا فى الجنوب والتى ظهرت، كما سبق القول، بعد انشقاق ملك سليمان إلى مملكتين شمالية وجنوبية.

وكلمة «يهوذى» كمصطلح لها تاريخ نذكره هنا باختصار فهى فى أصلها الأول تعود إلى الاسم يهوذا، وهو أحد أبناء يعقوب عليه السلام، وبالتالى فهو

أحد اسباط بنى إسرائيل حسب التعبير القرآني. ويعتبر يهوذا أهم شخصية فى قصة يوسف عليه السلام مع إخوته بل إن المصدر اليهوى يعتبره أهم من يوسف نفسه. والأسباب التى يعطيها هذا المصدر لتفضيل يهوذا على يوسف أهمها:

١- أن يهوذا لعب الدور الأكبر فى حماية يوسف من القتل حسب رواية التوراة: «فقال يهوذا لإخوته ما الفائدة أن نقتل أخانا ونخفى دمه. تعالوا فنبيعه للإسماعيليين ولا تكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولحمنا. فسمع لـه إخوته» (١٥).

٢- أن يهوذا هو الذى تسبب فى بقاء أبيه وأخوته أحياء أثناء الجوع الشديد الذى حدث في الأرض وذلك بعد أن أقنع أباه يعقوب بضرورة ارسال بنيامين شقيق يوسف من أمه راحيل معه إلى مصر حسب طلب يوسف وإلا منع عنهم القمح اللازم لنجاتهم من الجوع: «وقال يهوذا لإسرائيل أبيه أرسل الغلام معى لنقوم ونذهب ونحيا ولا نموت نحن وأنت وأولادنا جميعا» (١٦). وتتضح أهمية يهوذا فى كلمات يعقوب التالية (وهى من عبارات المصدر الإلوهيمى) : «يهوذا إياك يحمد أخوتك يدك على قفا أعدائك. يسجد لك بنو أبيك ... لا يزول قضيب من يهوذا ومشترع من بين رجليه حتى يأتى شيلون وله يكون خضوع شعوب» (١٧).

٣- ينال يهوذا وبنوه الملك على إخوته وبينهم فى بركة يعقوب التى وردت مفصلة فى الإصحاح التاسع والأربعين من سفر التكوين. هذا بينما يصبح يوسف نذير إخوته. وهنا تتضح ميول المصدر اليهوى فى جعل يهوذا الوارث الحقيقى ليعقوب عليه السلام (١٨) بعد أن حدد عمل يوسف داخل دائرة الحكمة والمهارة، وبعد أن أقصى الإخوة الأكبر من يهوذا بسبب أخطائهم التى ارتكبوها.

والغرض من تقديم هذا الوصف السابق إعطاء الخلفية التاريخية التى توضح مكانة يهوذا واليهوذيين فى التراث الإسرائيلى السابق على الظهور السياسى لمملكة يهوذا بعد انقسام مملكة سليمان عليه السلام. ومنذ هذا الانقسام تبلورت التسمية «يهوذى» لتكتسب دلالتها السياسية الجغرافية واستمرت هكذا حتى نهاية الوجود السياسى لمملكة يهوذا على يد البابليين بزعامة نوبخذ نصر حوالى ٥٨٢ ق.م ولا يمنع هذا من احتمال استمرار استخدام التسمية «يهوذى» كتعبير عن الانتماء إلى منطقة جغرافية.

وقد لعبت الظروف التاريخية دورها فى تدعيم دور اليهوذيين، والرفع من شأنهم الداخلى فى علاقتهم بالإسرائيليين من ناحية وفى بلورة مكانتهم الدينية فى التراث الدينى الإسرائيلى بشكل عام من ناحية أخرى. فنظرا لأن مملكة إسرائيل الشمالية كانت قد انتهت تماما ككيان سياسى قبل نهاية مملكة يهوذا الجنوبية بما يقرب من مائة وخمسة وثلاثين عاما فقد أصبح المتبقون فى فلسطين بعد السبى الآشورى (٧٢١ ق.م) من سبط يهوذا فقط وذلك لأن الآشوريين قاموا بتهجير أعداد ضخمة من الإسرائيليين (أى التابعين لمملكة إسرائيل الشمالية) إلى مواطن الإمبراطورية الآشورية فى منطقة ما بين النهرين للاستفادة منهم. وقد كانت الظروف السياسية للامبراطورية الأشورية لا تسمح بالاستمرار فى غزو مملكة يهوذا فى الجنوب بسبب التغيرات السياسية الداخلية فى منطقة ما بين النهرين (١٩)، والتى أدت فى نفس الفترة إلى نهاية الإمبراطورية الآشورية، وظهور امبراطورية جديدة فى منطقة ما بين النهرين، وهى الإمبراطورية البابلية وانتقال مركز القوة إلى مدينة بابل بعد أن كانت مدينة أشور مقر السيادة والحكم فى العصر الآشورى. ولهذه الأسباب اضطر الآشوريون إلى رفع حصارهم لمدينة أورشليم التى كانت عاصمة مملكة يهوذا الجنوبية، وأعطى هذا الفرصة لمملكة يهوذا لكى تستمر فى وجودها السياسى إلى ما بعد نهاية مملكة إسرائيل

الشمالية بقرن وربع أو يزيد حتى وقعت المملكة الجنوبية تحت قبضة البابليين وسقوطها نهائيا عام ٥٨٦ ق.م وبداية عملية تهجير جديدة- لليهوذيين هذه المره- إلى بابل وغيرها من المناطق التابعة لدولة بابل الجديدة فيما يعرف عند المؤرخين بالسبى البابلى، وهو السبى الثانى تمييزا له عن السبى الأول، وهو السبى الآشورى (٧٢١ ق.م) لسكان إسرائيل الشمالية. (لكى تكتمل الصورة التاريخية هناك سبى ثالث فى تاريخ اليهود يعرف باسم السبى الرومانى والذى حدث عام ٧٠م).

عند هذا الحد، نتوقع أن يسود استخدام التسمية «يهوذا» كتسمية دالة على كل اليهود سياسيا بعد أن انتهت مملكة اسرائيل الشمالية وسبى كثير من سكانها إلى آشور. وبهذا الشكل نستطيع أن نقول أن الدلالة الخاصة للتسمية قد أنتهى استخدامها بسقوط مملكة إسرائيل الشمالية. ونتوقع أيضا استمرار الدلالة العامة للتسمية إسرائيلى. وهى كما سبق القول دلالة دينية لا تخلو من أساس عنصرى. فكلمة اسرائيل أصبحت تعنى المنتسب إلى نسل يعقوب (عليه السلام)، والعضو فى جماعة شعب الله المختار. وهذا المعنى استمر فى الوقت الذى اختفى فيه المعنى الخاص الذى يشير إلى من ينتسب إلى مملكة إسرائيل الشمالية وإلى منطقة إسرائيل فى الشمال.

وهكذا نجد فى هذه المرحلة التى تلت سقوط مملكة إسرائيل الشمالية التوسع فى استخدام التسمية «يهوذى» ربما للدلالة على كل اليهود إسرائيليين ويهوذيين. وهذا التوسع فى التسمية ربما يكون أيضا قد قصد منه تحقيق غرضين. الأول اكتساب معنى سياسى أوسع للتسمية يهوذى بأن يشمل الاسم كل الإسرائيليين فى الشمال واليهوذيين فى الجنوب على الرغم من أن تاريخ الاسرائليين فى الشمال ظل إلى حد ما مستقلا عن تاريخ اليهوذيين فى الجنوب. ولكن نظرا لانتهاء الوجود السياسى للإسرائيليين فى الشمال فقد طمع اليهوذيون فى احتوء الإسرائيليين سياسيا ولو بالتبعية الشكلية المحضة

إلــى كيــان يهودى تمثلـه مملكة يهـوذا فــى الفتـرة مـا بين سـقـوط مملكة إسـرائيل فى الشـمال عـام ٧٢١ ق.م وسـقـوط مملكة يهـوذا فـى الجنوب فـى ٥٨٦ ق.م (٢٠). ونؤكد هنا على التبعية الشكلية لأن تاريخ الجماعتين ظل إلى حد ما مستقلا كما أن الصراع الدائر بينهما منذ الانشقاق كان لايزال على حدته الأولى.

أما الغرض الثانى فهو محاولة اكتساب معنى دينى للتسمية «يهوذى» والتى كانت خالية تماما من أى دلالة دينية، وكانت تشير فقط إلى الدلالة السياسية الجغرافية هذا فى الوقت الذى احتفظت فيه التسمية «إسرائيلى» بما سميناه بالدلالة العامة، وهى الدلالة الدينية التى تشير إلى العقيدة وإلى الجماعة كجماعة مختارة من عند الرب. ولذلك لا نستبعد أن يكون اليهوذيون قد طمعوا فى إحراز كسب دينى خلال فترة وجودهم السياسى بعد زوال مملكة إسرائيل الشمالية يضيفونه إلى محاولة احتواء الإسرائيليين الشماليين سياسيا وجغرافيا بطبيعة الحال.

ويمكن القول بأن اليهوذيين قد حققوا بعض النجاح على المستوى السياسى وعلى المستوى الدينى. فعلى المستوى الأول بدأ بعض الإسرائيليين من الشمال ينجذبون إلى الجنوب إما تعبيرا عن الرغبة فى الانتماء إلى كيان ما أو طمعا فى الحصول على نوع من الحماية السياسية وهروبا من حالة الصراع والفوضى التى نجمت عن ضياع الشخصية السياسية للكيان الإسرائيلى فى الشمال. ومما ساعد على هذا النجاح الجزئى على المستوى السياسى أنه فى ظل التغير الذى طرأ على الأوضاع السياسية فى بلاد ما بين النهرين والانتقال من الحكم الآشورى إلى الحكم البابلى، وكذلك بمساعدة القوة المصرية فى الجنوب استطاعت مملكة يهوذا أن تضم إليها بعض أجزاء من الأراضى التى كانت تابعة لإسرائيل الشمالية قبل سقوطها (٢١).

أما على المستوى الدينى فقد حقق اليهوذيون درجة لا بأس بها من النجاح وربما كان انتصارهم على المستوى الدينى أكثر ظهورا منه على

المستوى السياسى. وكانت هناك أسباب أساسية، منها أن أورشليم عاصمة الجنوب كانت المركز الدينى الموحد فى عصر داوود وسليمان قبل الانشقاق، ولم تستطع السامرة عاصمة الشمال منافسة أورشليم فى مكانتها الدينية. فقد درات الطقوس والشعائر الدينية حول الهيكل، ونشأت طبقة من رجال الكهنوت استأثرت بالسيادة الدينية، ولم تسمح بظهور مراكز دينية أخرى خارج أورشليم. ومن هذه الأسباب أنه بعد أن تم الانقسام وحدثت الفرقة السياسية بين الشماليين والجنوبيين لم يكن هناك إلا الدين كعامل موحد بين الفريقين المتصارعين سياسيا. وهكذا فقد بدأت عملية توفيق دينية بين الشمال والجنوب فى سبيل الوصول إلى وحدة دينية تعوض ضياع الوحدة السياسية. وكان من الطبيعى أن تتجه الأنظار إلى أورشليم مرة ثانية كمركز للوحدة الدينية ولكن بشرط أساسى وهو أن يأخذ التراث الدينى الشمالى دوره إلى جانب التراث الدينى الجنوبى وتتم عملية مزج للتراثين للخروج فى النهاية بنظرة دينية موحدة.

ومن المعروف أن الشماليين تبنوا ما يسمى بالتراث الإلوهيمى بينما تبنى الجنوبيون التراث اليهوى (نسبة إلى تسميتين مختلفتين للإله الإسرائيلى هما إلوهيم ويهوه). وقد تطور هذان الاتجاهان ليصبحا مصدرين أساسيين من مصادر التوراة الحالية إلى جانب مجموعة مصادر أخرى [٢٢]. وتعود البداية التاريخية لعملية مزج التراثين الإلوهيمى واليهوى إلى الملك حزقيا (٧١٥ - ٦٨٧ ق.م) والذى حاول جمع التراث الثقافى والأخلاقى والسياسى للشمال لكى يبنى حول أورشليم فى الجنوب نوعا من الوحدة القومية [٢٣].

وقام الكتاب ومحررو التوراة بتنقيح التراث الدينى الذى تكون فى أورشليم خلال القرون السابقة بمساعدة المواد الدينية التى أحضرها اللاجئون الإسرائيليون معهم من الشمال ومزجوا بين التراثين الجنوبى والشمالى، وأفسحوا للمادة المختلطة مكانا فى قلب التوراة أصبحت تعرف عند علماء

النقد المعاصرين باسم المادة أو المصدر اليهوى الإلوهيمى المشترك للتمييز بينه وبين المصدرين المستقلين اليهوى من ناحية والإلوهيمى من ناحية أخرى. وهكذا يمكن القول بأن الانشقاق السياسى أدى إلى خلق وحدة دينية جمعت تراث الجنوب بالشمال، وحقق لملكة يهوذا كسبا دينيا لا يستهان به.

ويجب أن نذكر هنا عاملا ثالثا له أهميته فى تحقيق هذه الوحدة الدينية وهو أن أنبياء بنى إسرائيل الذين عاصروا هذه المرحلة وقفوا بقوة إلى جانب تحقيق الوحدة الدينية والالتفاف حول مركز دينى واحد، والتمسك بالدين بعد تدهور الأوضاع السياسية منذ انقسام مملكة سليمان إلى مملكتين. ولم يختلف على هذا الأمر الأنبياء الذين ظهروا فى الشمال أو هؤلاء الذين ظهروا فى الجنوب. وقد وقف الأنبياء إلى جانب ملوك يهوذا العاملين على تحقيق الوحدة الدينية وعارضوا بشدة من تجرأ منهم على الخروج على هذا الهدف. وقد كانوا بلا شك وراء الاصلاحات الدينية التى قام بها كل من الملك حزقيا (٧١٥ - ٦٨٧ ق.م) والملك يوشيا (٦٤٠ - ٦٠٩ ق.م) الذى دمر كل أماكن العبادة فى الشمال، والتى كانت تسمى «الأماكن المرتفعة» التى انتشرت فيها الوثنية وعبادتها. وبهذا لم يبق لأهل الشمال وبخاصة السامريين سوى أورشليم كمكان لعبادة يهوه [٢٤]. وقد تأكد هذا باكتشاف ما يسمى بالقانون التثنوى أو سفر العهد أو سفر الشريعة (الملوك الثانى ٢٢: ٨، ٢٣: ٢١) الذى كان محفوظا فى الهيكل لأكثر من مائة عام، والذى طبقه يوشيا لكى يستند ملكه على أساس من القانون الموسوى التوراتى وعلى أساس من العهد أو الميثاق. وقد ترتب على ذلك إجراء إصلاحات دينية جذرية [٢٥] لكى يتحد تراث الشمال بالجنوب، وقد ساعد تطبيق التشريع التثنوى المكتشف على تحقيق قدر كبير من هذه الوحدة للتراثين حيث تم بعث تراث الشمال بضمه إلى تراث الجنوب فى أورشليم التى ورثت بهذا الشكل تراث الشمال وضمته إلى تراثها.

وكنتيجة لهذا يمكن القول بأن الجهود التى بذلتها مملكة يهوذا من خلال بعض ملوكها أمثال حزقيا ويوشيا قد أدت إلى تحقيق نوع من الاتحاد حول تراث دينى موحد. ونعتقد أن نجاح هذه الخطوة فى سبيل الوحدة الدينية أدى إلى الرفع من شأن يهوذا وتحسين مكانتها فى عيون الإسرائيليين فى الشمال، والإسرائيليين الذين هاجروا إلى الجنوب بعد السبى الآشورى، وكذلك فى عيون الذين تم سبيهم من الإسرائيليين الشماليين إلى آشور. ونعتقد أيضا أن صورة يهوذا قد تحسنت كثيرا بفضل الإصلاحات الدينية التى حدثت، وبفضل ما تم من عملية التقريب بين تراث الشمال والجنوب وإقامة ما يشبه الوحدة القومية الدينية لتعويض الوحدة القومية السياسية التى انهارت على مراحل بدأت بانقسام مملكة سليمان وانتهت بسبى الإسرائيليين الشماليين بعد سقوط مملكتهم (وسيكون لها أثرها القوى بعد سقوط مملكة يهوذا وسبى سكانها إلى بابل).

كل هذا قد أدى فى نظرنا إلى حدوث تغيير جذرى فى معنى التسمية «يهوذى» التى كانت إلى عهد قريب مجرد تسمية لكيان سياسى يدعى يهوذا. وهذا التغيير الجذرى يتلخص فى أن التسمية «يهوذى» بدأت تكتسب معني دينيا جديدا يعادل المعنى العام الذى أعطى للتسمية «إسرائيل» من قبل. وأصبحت التسمية «يهوذى» تستخدم للدلالة على من يعتقد فى مجموعة المفاهيم الدينية التى كونت الديانة الإسرائيلية. وأصبحت عبارة الديانة ليهودية تعادل فى معناها عبارة الديانة الإسرائيلية، وكذلك أصبحت كلمة «يهوذى» من الناحية الدينية تعادل كلمة «إسرائيلى» . ونعتقد أن هذا التغير لم يكن فى الإمكان لولا هذه الإجراءات الإصلاحية الدينية التى قام بها بعض ملوك يهوذا، وكذلك محاولات التقريب بين عقيدة الشمال وعقيدة الجنوب، والالتفاف حول مركز دينى موحد. وهنا يجب أن نشير أيضا إلى أن اللفظ «يهوذى» بما كسبه من دلالات جديدة لم يطغ تماما على اللفظ «إسرائيلى» بل

استمر استخدام اللفظين كلفظين مترادفين إلى حد ما من ناحية الدلالة الدينية واحتفظ اللفظ «يهوذى» بالدلالة السياسية الخاصة به. ولكن يمكن القول بشئ من الثقة أن اللفظ «يهوذى» أصبح خاليا إلى حد ما من المعانى التى تراكمت عنه فى ذهن الإسرائيليين فى الشمال من بعد انقسام مملكة سليمان، حيث كانت التسمية «يهوذى» لا تلقى قبولا لدى الإسرائيليين لأنها تسمية تدل على التردد والانكسار السياسى الذى أدى إليه الانقسام، وكانت تثير مشاعر الاحتقار لدى الإسرائيليين فى الشمال. ولا يجب أن نقلل من أهمية الصراع التقليدى بين الشمال والجنوب، فكلمة «يهوذى» كانت تدل على الجنوبى المنفصل، ولذلك فهى لم تكن تخلو من ذلك الأثر السيئ فى نفوس الشماليين. فكلمة «يهوذى» فى نظرهم لم تكن لتقف على نفس المستوى مع التسمية «إسرائيلى» موضع الفخر والاعتزاز، والدالة على اختيار الرب وخلاصه، بل لم تكن لتحصل على القيمة التى تحملتها التسمية القديمة «عبرى» الدالة على العادات والتقاليد العبرية القديمة. وقد نمت هذه المشاعر لدى الإسرائيليين الشماليين من بعد انقسام مملكة سليمان وخلال فترة تقترب من ثلاثة قرون ونصف من الزمان منذ الانقسام أى حوالى ٩٣٠ ق.م إلى سقوط يهوذا ٥٨٦ ق.م وقد ساعد الصراع بين المملكتين خلال فترة وجودهما معا من ٩٣٠ ق.م إلى سقوط مملكة إسرائيل فى الشمال ٧٢١ ق.م إلى اذكاء هذه المشاعر وتطورها.

وعلى كل حال لقد خفت حدة هذه المشاعر بسبب تلك الاصلاحات الدينية ومحاولات التقرب ومزج تراث الشمال بالجنوب. وقد أدى سقوط إسرائيل فى الشمال إلى التعاطف السياسى مع مملكة يهوذا فى الجنوب كما وضحنا من قبل. وتطور استخدام التسمية «يهوذى» لتصبح علما على الدين كمرادف للتسمية «إسرائيلى» وعلما على الجماعة اليهودية ككل حيث اشتقت منها كلمة «يهود» الدالة على جماعة بنى إسرائيل، والتى شاعت فى الاستخدام حتى غطت على التسميتين الأقدم «العبريون»، و«الإسرائيليون». ويعتقد أن كلمة

«يهود» هذه قد بدأ استخدامها منذ عصر السبى البابلى ٥٨٦ ق.م إما بواسطة المسبيين أنفسهم، إسرائيليين ويهوذيين، أو بواسطة اليهوذيين والإسرائيليين قبل سقوط يهوذا بقليل. فكل الاستخدامات الواردة للكلمة فى العهد القديم ترجع إلى فترة السبى البابلى، منها ورود كلمة «اليهود» لأول مرة فى سفر الملوك الثانى عند الحديث عن الصراع الدائر بين أحاز بن يوثام ملك يهوذا ورصين ملك أرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل. وقد ذكر السفر أن رصين ملك أرام قد أعاد أيلة للأراميين «وطرد اليهود من أيلة وجاء الأراميون إلى أيلة وأقاموا هناك إلى هذا اليوم» (٢٦).

وكذلك نجد سفر إرميا يستخدم هذه التسمية حيث يقول فى شأن المسبيين «هذا هو الشعب الذى سباه نبوخذ راصر فى السنة السابعة. من اليهود ثلاثة آلاف وثلاثة وعشرون ..... فى السنة الثالثة والعشرين لنبوخذ راصر سبى نبوزارادان رئيس الشرطة من اليهود سبع مائة وخمسا وأربعين نفس. جملة النفوس أربعة آلاف وست مئة» (٢٧).

وترد أيضا كلمة «يهودى» فى سفر استير : «كان فى شوشن القصر رجل يهودى اسمه مردخاى ابن يائير بن شمعى بن قيس رجل يمينى قد سبى من أورشليم مع السبى الذى سبى مع يكينا ملك يهوذا الذى سباه نبوخذ نصر ملك بابل» (٢٨). وكذلك ترد كلمة «اليهود» فى سفر استير: «فطلب هامان أن يهلك جميع اليهود الذين فى كل مملكة أحشويروش شعب مردخاى» (٢٩). ومن الواضح أن كل هذه الاستخدامات لكلمتى «يهودى» و«يهود» إنما تعود إلى فترة السبى البابلى والذى وقع بشعب يهوذا، ولهذا فالكلمة هنا فى المفرد والجمع تستخدمان للدلالة على اليهوذيين الساكنين فى إقليم يهوذا. ويبدو هنا أنه مع السبى البابلى انتهى استخدام التسمية «عبرى» كما خف استخدام التسمية إسرائيلى بدلالتها السياسية وحلت التسمية «يهودى» محل التسمية إسرائيلى للدلالة على الإسرائيليين واليهوذيين معا منذ فترة السبى البابلى.

الفصـــــل الثانـــــى
التسميات عبـرى - اســرائيلى - يهـودى
فى المصادر المسيحية والإسلامية

أولاً: فـــى المصـــادر المسيحيـة

استمرت هذه التسمية «يهودى» فى الاستخدام فنجدها مستخدمة مع بداية العصر المسيحى للدلالة على الدين والشعب الذى يدين باليهودية. وقد قلنا أن هذا المعنى الدينى قد اكتسبته التسمية «يهودى» منذ السبى البابلى أو قبله بقليل. وهكذا أصبح استخدام كلمة «يهودى» فى المسيحية للدلالة على الديانة ففى العهد الجديد يقول بولس الرسول عن نفسه: «أنا رجل يهودى طرسوسى» (٣٠).

وكذلك ورت عبارة «أيها الرجال اليهود» (٣١)، وكذلك «أيها الرجال الإسرائيليون» (٣٢)، فى أعمال الرسل وغيرها من كتب العهد الجديد، هذا وقد استخدمت التسمية «عبرانيون»، فى بعض المواضع فى العهد الجديد (٣٣) بل لقد حملت إحدى رسائل العهد الجديد عنوان «الرسالة إلى العبرانيين» وفى ختام هذه الرسالة نقرأ : «إلى العبرانيين كتبت من ايطاليا على يد تيموثاوس» (٣٤).

وفى رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية يقابل بولس الرسول بين اليهودى وغير اليهودى: «لأنه لا فرق بين اليهودى واليونانى لأن ربا واحدا للجميع غنيا لجميع الذين يدعون به لأن كل من يدعون باسم الرب يخلص» (٣٥). وتستخدم كلمة «يهودى» فى أكثر من مناسبة مثل: «هوذا أنت تسمى يهوديا وتتكل على الناموس وتفتخر بالله» (٣٦). وكذلك: «اذا ما هو فضل اليهودى» أو ما هو نفع الختان» (٣٧). وتستخدم نفس الرسالة التسمية

«إسرائيلى» فى مناسبات عديدة وبشكل يوحى بأن الإسرائيلى هو المسيحى تحقيقا لفكرة حلول العهد الجديد مكان العهد القديم، وقيام إسرائيل الجديدة مكان إسرائيل القديمة. وفي هذا يقول بولس عن نفسه: «لأنى أنا أيضا إسرائيلى من نسل ابراهيم من سبط بنيامين» (٣٨). وكذلك : «لأن ليس جميع الذين من إسرائيل هم إسرائيليون ولا لأنهم من نسل ابراهيم هم جميعا أولاد. بل باسحاق يدعى لك نسل. أى ليس أولاد الجسد هم أولاد الله أولاد الموعد يحسبون نسلا» (٣٩). وهكذا نجد العهد الجديد يستخدم الأسماء «عبرانى» و«يهودى» فى مناسبات كثيرة وبنفس المعانى التاريخية والدينية السابقة فيما عدا المعنى الجديد الذى أدخل على التسمية إسرائيلى لتدل على المسيحى، ولتدل على الكنيسة المسيحية لكونها «إسرائيل الجديدة» «ومن نسل هذا حسب الوعد أقام الله لإسرائيل مخلصا يسوع» (٤٠).

ولم تستخدم التسمية «يهودى» عند المسيحيين فقط ولكنها استخدمت من جانب المجوس فى السؤال عن المسيح المولود ففى متى نقرأ: «ولما ولد يسوع فى بيت لحم اليهودية فى أيام هيرودوس الملك اذا مجوس من المشرق قد جاءوا إلى أورشليم قائلين أين هو المولود ملك اليهود فإننا رأينا نجمة فى المشرق وأتينا لنسجد لها» (٤١). وكذلك شاع استخدام كلمة اليهود عند الرومان. وفى كل هذه الاستخدامات سادت التسمية "يهودى" على التسميتين «عبرى» و«إسرائيلى» على الرغم من عدم اختفاء التسميتين الأخيريتين كلية.

ثانياً: فى المصادر الاسلامية

وأخيرا نصل إلى المصادرالإسلامية فنجد أن القرآن لكريم لم يستخدم التسمية «عبرى» على الاطلاق. ولم يشر إلى أية أحداث تاريخية أو عادات دينية مرتبطة بهذه التسمية. وهذا على الرغم من أن بعض الشخصيات القرآنية كابراهيم واسحاق عليهما السلام قد وصفا فى المصادر اليهودية

بالتسمية «عبراني». ولكن القرآن الكريم لم يستخدم هذه التسمية مطلقا معهما. حتى موسى عليه السلام لم يوصف بهذا الاسم لتمييزه عن المصريين. وقد وصفت التوراة موسى عليه السلام بأنه «رجل عبراني» في حادثة نصره لأحد العبريين على واحد من المصريين وقتله إياه. والقرآن الكريم استخدم عبارة «هذا من شيعته وهذا من عدوه» للإشارة إلى العبرى والمصرى في نفس الحادثة (٤٢).

ويطبيعة الحال هناك سبب رئيسي لإحجام القرآن الكريم عن استخدام هذه التسمية «عبرى» على الرغم من أن القرآن الكريم يعطى تاريخا مفصلا لبني إسرائيل ولأوضاعهم الدينية، ويغطى هذا التاريخ تلك المرحلة التي سمى فيها بنو إسرائيل بالعبريين في المصادر اليهودية والمسيحية. وهذ السبب الرئيسي هو أن هذه التسمية عند نسبتها إلى الشخصيات النبوية مثل ابراهيم واسحاق موسى عليهم السلام وإلى غيرهم من الأنبياء تجعل رسالاتهم تفقد عالميتها المنشودة وتجعل جوهر الدين الذي أتوا به يبتعد عن الجوهر الإسلامي الذي نسبه القرآن الكريم إلى كل الأنبياء عليهم السلام (٤٣).

ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن القرآن الكريم لا يعترف بوجود جنس غير الجنس العربي في هذه المرحلة القديمة من التاريخ الخاص لشعوب الشرق الأدنى القديم. وهذه النظرية الخاصة بوحدة الجنس العربي قد قال بها بعض علماء تاريخ الشعوب السامية. فقبل أن تتكون هذه الشعوب كان لها أصل واحد منه تفرعت ألا وهو الأصل أو الجنس العربي، ونفس النظرية تنطبق على نشأة لغات الشعوب السامية فقبل أن تتطور هذه اللغات كان لها أصل لغوى واحد تفرعت عنه ألا وهو الأصل اللغوى العربي ممثلا في اللغة العربية التي كانت بلا شك اللغة السامية الأم كما كان الشعب العربي هو الشعب السامي الأم لكل الشعوب السامية.

وإذا أخذنا بأن التسمية «إسرائيلى» بدأت بتغيير اسم يعقوب عليه السلام من يعقوب إلى إسرائيل. فعلى هذا الاساس يمكن القول بأن ابراهيم واسحاق واسماعيل علهيم السلام كانوا جميعا عربا. وهذا ينطبق على يعقوب عليه السلام على الأقل حتى وقت تغيير اسمه إلى إسرائيل وانتساب العبريين اليه. هذا مع العلم بأن القرآن الكريم لم يستخدم الاسم «إسرائيل» علما على يعقوب إلا مرتين فقط (٤٤) واستمر فى استخدام الإسم يعقوب فى كل مناسبة يرد فيها ذكر يعقوب عليه السلام فى القرآن الكريم. صحيح أن القرآن الكريم توسع فى استخدام عبارة «بنو إسرائيل» ولكن هذا الاستخدام لم يقصد به منح جماعة بنى إسرائيل أية امتيازات فى الجنس أو العنصر. ولكن كان المراد من ذلك تعريف هذه الجماعة بهذا الاسم حتى يفرقهم بالتسمية عن غيرهم من شعوب الشرق الأدنى القديم. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أراد القرآن الكريم أو يوضح أنه بهذه التسمية بدأ التاريخ العربى ينقسم إلى تاريخين التاريخ العربى مستمرا فى اسماعيل بن ابراهيم عليه السلام وفى نسله من بعده، وتاريخ بنى إسرائيل مبتدئا بيعقوب عليه السلام. فهاتان الجماعتان المنفصلتان منذ هذا التاريخ لم يحدث أن اتصلا مرة أخرى فى التاريخ الانسانى إلا عن طريق التحول اليهودى إلى الاسلام بعد ظهوره، وهذا لا ينطبق على من رفض الدخول فى الإسلام من الجماعات اليهودية فهذه ظلت على انفصالها القديم دون أدنى اتصال على المستوى الجنسى مع الشعب العربى.

وقد بدأنا تاريخ الانفصال الإسرائيلى عن التاريخ العربى بيعقوب عليه السلام لأن تاريخ أبناء يعقوب عليه السلام أو لنقل تاريخ بنى إسرائيل منذ عصر يعقوب عليه السلام سار فى اتجاه مستقل تماما عن تاريخ العرب. ولا يمكن أن تكون هذه النزعه الانفصالية قد بدأت فى عهد ابراهيم أو عهد اسحاق واسماعيل عليهم السلام، فاسحاق واسماعيل أخوان يشتركان فى

أبوة ابراهيم عليه السلام، وان لم يشتركا فى الأم. فالأمومة هنا لم تكن سببا فى الانفصال الجنسى حيث أن سارة أم إسحاق عربية بينما هاجر أم اسماعيل مصرية ولو حدث انفصال جنسي لكان بين عرب ومصريين وليس بين اسرائيليين وعرب. مختصر القول هنا هو أن عهد إسحاق واسماعيل يمثل آخر عصر فى عهد الوحدة الجنسية العربية وأن بذور الانفصال قد وضعت بعد عهد اسحاق عليه السلام وابتداء من تغيير إسم يعقوب عليه السلام إلى إسرائيل (٤٥) والاعتقاد فى أن علة هذا التغيير تمييز بنى يعقوب عنصريا.

ويجب أن نشير أيضا فى هذا المقام إلى أن الانفصال الذى تم بين الفرعين الإسرائيلى (اليعقوبى) والإسماعيلى كان أيضا انفصالا دينيا. فقد جعلت النبوة فى نظر كتاب العهد القديم بنزعتهم العنصرية فى نسل يعقوب عليه السلام ومنعت النبوة عن نسل إسماعيل. ثم جاءت الظروف التاريخية لتجعل الانفصال ضرورة تاريخية فقد اتجه تاريخ بنى إسرائيل منذ عهد يعقوب وأبنائه وجهة تختلف عن وجهة تاريخ الإسماعيليين. فقد تباعد القوم واستقر كل منهم فى مناطق جغرافية متباعدة. وكان الجنوب هو امتداد التاريخ الإسماعيلى، بينما كان الشمال هو امتداد التاريخ الإسرائيلى، حيث سكن نسل إسماعيل عليه السلام فى مكة وما جاورها وامتد نسله ليغطى كل شبه الجزيرة العربية بينما توزع نسل يعقوب عليه السلام بين السكنى فى مصر منذ عهد يوسف عليه السلام فى مصر وحتى خروج جماعة بنى إسرائيل منها وبين السكنى فى منطقة فلسطين أو أرض كنعان بالنسبة لمن لم يهاجر إلى مصر مع يعقوب وبنيه وكذلك بالنسبة لمن عاد إلى هذه الأرض بعد الخروج من مصر.

ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن مصطلح «بنو إسرائيل» استخدم لتمييز هذه الجماعة عن بقية الجماعات التى عاصرتها أو عاشت معها. فقد استخدم لتمييز هذه الجماعة عن المصريين زمن موسى عليه السلام ولتمييزهم عن

الفلسطنيين والكنعانيين، وعن الجماعات العربية التى سكنت سيناء وشبه الجزيرة العربية. فهو مجرد اسم أطلق على هذه الجماعة دون أدنى تمييز لها من الناحية العرقية. ونستطيع أن نقارن هذه الجماعة بالتسميات أو المصطلحات الأخرى الى استخدمها القرآن الكريم مع كثير من الأقوام الذين ورد ذكرهم فى القرآن الكريم فعبارة «بنو إسرائيل» تكاد تشبه فى هذا المقام عبارات: قوم نوح وقوم هود وقوم صالح وقوم ابراهيم عليهم السلام (٤٦). بل إن القرآن الكريم يستخدم عبارة (قوم موسى) فى كثير من المواضع (٤٧) كبديل للتسمية بنو إسرائيل. وقد استخدم عبارة «ذرية إسرائيل» فى موضع واحد وربما كان المقصود ببنى اسرائيل فى البداية قوم إسرائيل أى قوم يعقوب عليه السلام ثم اتسع هذا الاستخدام ليصبح عاما على كل نسل يعقوب عليه السلام على الرغم من اختلاف الأنبياء فيهم وكثرتهم فى نسل يعقوب عليه السلام. وبدلا من تكرار كلمة «قوم» مع كل نبى منهم أوجز القرآن الكريم باستخدامه عبارة «بنو إسرائيل» واستخدم المسلمون عبارة «أنبياء بنى إسرائيل» وذلك لأنهم لا ينتمون إلى نبى واحد حتى ينسبون إليه بل ينتمون إلى عدد كبير من الأنبياء، ومن هنا جاءت هذه التسمية الجامعة لهم ولأنبيائهم، وهى كما قلنا تستخدم للتعريف بالجماعة وليس لتمييزهم عنصريا أو تفضيلهم على غيرهم بهذا المسمى. فكل الاعتبارات العنصرية مرفوضة فى القرآن الكريم: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (٤٩).

أما عن التسمية الأخيرة وهى «يهودى» و«يهود» فقد وردت فى القرآن الكريم فى المفرد والجمع. وقد وردت بالمفرد مرة واحدة فى القرآن الكريم «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما» (٥٠). ومن الواضح أن الآية الكريمة تنفى نسبة ابراهيم عليه السلام إلى اليهود أو النصارى. فابراهيم وغيره من الشخصيات النبوية هى فى نظر القرآن الكريم شخصيات إسلامية دعت إلى الإسلام ولم تدع إلى يهودية أو نصرانية أو إلي غير ذلك

من ديانات. ولذلك نجد القرآن الكريم يستخدم كلمة «مسلما» فى هذه الآية وكلمة «مسلمين» فى آيات أخرى (٥١) للإشارة إلى أن الاسلام هو دعوة ودين هؤلاء الأنبياء، وأن ما تم ابتداعه من مسميات أخرى إنما تبغى ربط الأنبياء بشعب أو بعنصر معين وهذا مرفوض تماما من وجهة نظر القرآن الكريم، فكلمة الإسلام تعبر عن جوهر الدين الذى دعا إليه الأنبياء وهو التعبير عن خضوع واستسلام الإرادة الانسانية للإرادة الالهية من خلال مبدأ الطاعة للإله الواحد الخالق، وهو جوهر لا تعبر عنه كلمة «يهودى» أو «نصرانى».

وقد استخدم القرآن الكريم كلمة «مسلمون» مع أنبياء بنى اسرائيل أكثر من مرة من بينها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: «ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون. أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى. قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمون» (٥٢). كما أن بعض الآيات القرآنية الأخرى توضح رفض وصف أنبياء بنى إسرائيل بأنهم يهود أو نصارى كما فى قوله تعالى: «أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ....» (٥٣) ويظهر هذا أيضا فى قوله تعالى: «وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين» (٥٤).

وترد كلمة «اليهود» فى الجمع فى ثمان آيات قرآنية وكلها تدل على وجود هذه الجماعة التى تحمل هذا الإسم... وورود اللفظ «يهود» (٥٥) فى القرآن الكريم لا يعنى قبول القرآن الكريم لهذه التسمية إنما هو تقرير لأمر واقع واثبات للفظ تم استخدامه بالفعل فى التاريخ ليدل على هذه الجماعة.

وقد وردت بعض الآيات القرآنية التى توضح اشتقاق كلمة «يهود» من الفعل «هاد» (٥٦) مثل قوله تعالى: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (البقرة ٦٢).

وفى شرح معنى كلمة "يهود" يقول المفسر ابن كثير أن «اليهود من الهوادة وهى المودة أو التهود وهى التوبة كقول موسى عليه السلام «إنا هدنا اليك» أى تبنا فكأنهم سموا بذلك فى الأصل لتوبتهم ومودتهم فى بعضهم لبعض، وقيل : لنسبتهم إلى (يهودا) أكبر أولاد يعقوب...» (٥٧) وفى تفسير «إنا هدنا إليك» يقول: «أى تبنا ورجعنا وأنبنا إليك» وقد قال بهذا التفسير كل من ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة وغيرهم. وعن على قال: إنما سميت اليهود لأنهم قالوا «إناهدنا اليك» (٥٨)، وفى هذا يقول الشهر ستانى: «اليهود خلاصة هاد الرجل أى رجع وتاب وإنما لزمهم هذا الإسم لقول موسى عليه السلام إنا هدنا إليك أى رجعنا وتضرعنا» (٥٩). وعلى هذا الرأى تجمع غالبية المصادر فى تفسير القرآن الكريم.

وللباحث بعض ملاحظات نقدية على هذا الاجماع بأن «اليهود» مشتقة من «هاد» بمعنى تاب أو رجع. وأول هذه الملاحظات أن اشتقاق «يهود» من «هاد» يجعل الكلمة عربية الأصل، وهذا ما نشك فيه لأن الدلائل التاريخية والدينية التى سبق شرحها تشير إلى غير ذلك، وهو أن الكلمة ليست عربية الأصل، وبالتالى فاشتقاقها من «هاد» بمعنى «تاب» أو «رجع» ليس صحيحا. والتساؤلات التى نطرحها فى هذا المقام: اذا كانت كلمة «يهود» عربية فكيف انتقلت هذه التسمية إلى بنى إسرائيل فأخذوا بها وأصبحت علما عليهم؟ ولماذا يتبنى بنو إسرائيل تسمية أجنبية يسمون بها أنفسهم؟ وهل هذه التسمية «يهود» أقدم من ورودها فى القرآن الكريم؟ واذا كانت أقدم فهل وضعها العرب قبل الإسلام كإسم لجماعة بنى إسرائيل؟ ومن الواضح أنه ليست لدينا إجابة شافية على كل هذه التساؤلات تجعلنا نرجح عروبة الاسم «يهود» واشتقاقه من «هاد».

وبهذا الشكل نرجح أن المعنى المقصود من التعبير القرآنى «الذين هادوا» هو الذين دانوا باليهودية أى اليهود. وليس المقصود منه الذين تابوا أو الذين

عادوا أو رجعوا كما ظن كثير من المفسرين. ولو ألقينا نظرة سريعة على كل الآيات القرآنية التى وردت فيها عبارة «الذين هادوا» لوجدنا أنها تقصد مباشرة اليهود أو الذين دانوا باليهودية حرفيا ولا تعنى حرفيا الذين تابوا أو رجعوا. فاليهود هم المقصودون مباشرة فى قوله تعالى: «ان الذين أمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين» (٦٠) وفى قوله تعالى: «من الذين هادوا يحرفون الكلم عن موضعه» (٦١) وكذلك : «وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر» (٦٢).

ومن ناحية أخرى فإن العبارة القرآنية «إنا هدنا إليك» والتى استند اليها المفسرون فى تسمية اليهود عبارة تحمل معنى عاما من الممكن أن ينطبق على قوم أى نبى من الانبياء وليس بالذات على قوم موسى عليه السلام. فالتوبة أو الرجوع صفة قد تثبت على كل أقوام الأنبياء سواء أكانوا من بنى إسرائيل أو من غير بنى إسرائيل ولهذا لا يصح أن تطلق كصفة على اليهود دون غيرهم من أقوام الأنبياء عليهم السلام.

وبالاضافة إلى هذا نجد أنه لو كانت كلمة «اليهود» مشتقة من «هاد» الدالة على التوبة أو الرجوع لأصبحت كلمة «يهود» مقبولة قرآنيا. ولكن ظاهر النص القرآنى يوحى بأن القرآن الكريم يرفض هذه الكلمة ولا يقبل استخدامها واطلاقها على الأنبياء عليهم السلام. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى فيما يخص ابراهيم عليه السلام: «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما» (٦٣). وكذلك قوله تعالى: «أم تقولون إن إبراهيم واسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله....» (٦٤). وكذلك: «وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وماكان من المشركين» (٦٥). وكل هذه الآيات وغيرها تدل دلالة واضحة على أن القرآن لا يحبذ استخدام كلمة «يهود» ويفضل عليها أسماء أخرى مثل «مسلم» أو «حنيف». ولو أن كلمة اليهود مشتقة من التوبة أو

الرجوع لما رفضها القرآن الكريم. وهذا يدل على أن الكلمة ليست مشتقة من «هاد» بمعنى «تاب» أو «رجع».

وأخيرا هناك دليل لغوى على أن الكلمة ليست عربية الأصل وهذا الدليل هو أن الفعل «هاد» فى العربية فعل مشتق من الاسم وهذا يعنى أنه ليس فعلا أصيلا فى العربية إنما اشتق من الاسم «يهودى» ليدل على من اعتقد فى اليهودية. هذا بالاضافة إلى أن الجمع «يهود» جمع تكسير وليس له جمع سالم. وهذا تأكيد على أن الكلمة ليست لها اشتقاقات فى العربية كما هو الحال مع كل الكلمات الأجنبية الدخيلة فى العربية.

واستنادا إلى ما تقدم من ملاحظات نقدية نقول فى النهاية أن كلمة «يهود» كلمة غير عربية وهى نسبة إلى يهوذا أحد أبناء يعقوب عليه السلام، وقد أشارت المصادر العربية إلى ذلك، وإن كانت قد رجحت عليه أن يكون اشتقاق «يهود» من «هاد» بمعنى «تاب» أو «رجع» وهو ترجيح خاطئ لا يقوم على أسس تاريخية أو دينية أو لغوية.

فى نهاية هذا البحث عن المسميات : عبرى وإسرائيلى ويهودى فى المصادر اليهودية والمسيحية والاسلامية تتضح لنا المعالم التالية :

أولاً: فيما يتعلق بوضع هذه المسميات فى المصادر اليهودية يتضح أن كل تسمية من هذه التسميات تدل على مرحلة تاريخية معينة فى التاريخ اليهودى العام. فالتسمية «عبرى» تدل على أقدم مرحلة فى هذا التاريخ وهو الاسم الذى اكتسبته هذه الجماعة التى هاجرت أو نزحت مع الهجرات العربية القديمة من قلب الصحراء العربية إلى الأجزاء الشمالية من الشرق الأدنى القديم واستقرت فى منطقة فلسطين مع غيرها من الجماعات التى نزحت قبلها وكونت ما عرف بإسم الكنعانيين والفينيقيين فى منطقة غربى الشام وفلسطين. وعلى هذا الأساس فالأرجح أن العبريين القدامى من أصل عربى قديم وربما دل التقارب اللغوى بين «عربى» و«عبرى» على الأصل العربى للعبريين.

وقد ظل هذا الإسم «عبرى» فى الاستخدام إلى أن تم تغيير اسم يعقوب عليه السلام من يعقوب إلى إسرائيل حسب رواية التوراة وانتسب العبريون منذ ذلك الحين إلى إسرائيل فسموا بالاسرآئيلين أو ببنى اسرئيل. وقد أيد القرآن لكريم هذه التسمية باستخدامها لتعريف هذه الجماعة. وقد ورد فى القرآن الكريم أيضا ذكر تسمية يعقوب بإسرائيل ونسبة قومه إليه. هذا فى الوقت الذى لم يستخدم فيه القرآن الكريم التسمية «عبرى» على الاطلاق بينما استمرت المصادر اليهودية والمسيحية فى استخدام هذه التسمية القديمة «عبرى» إلى جانب التسمية الجديدة «إسرائيلى» مع الاعتراف بأن هذا الاستخدام أصبح محدودا حيث أصبحت «عبرى» تدل فقط على العادات والتقاليد العبرية القديمة، وتدل أيضا على ما دون من كتابات باللغة العبرية وفى هذه الناحية استمر استخدام كلمة «عبرى» للدلالة على اللغة والأدب العبرى إلى وقتنا الحالى، وأصبح تاريخ اللغة العبرية وتاريخ الأدب العبرى يمر بثلاث مراحل متعاقبة : مرحلة اللغة العبرية القديمة والأدب العبرى القديم، ومرحلة اللغة العبرية الوسيطة والادب العبرى الوسيط، وأخيرا مرحلة اللغة العبرية الحديثة والأدب العبرى الحديث. هذا وقد أضافت المصادر المسيحية بعض التغيير على التسمية الجديدة «إسرائيلى» حيث استخدمتها لتدل على الانسان المسيحى الجديد، كما استخدمت كلمة «إسرائيل» لتدل على المملكة المسيحية الجديدة فى محاولة لإبطال المعنى القديم الذى كانت تشير إليه هذه التسمية، فإسرائيل الجديدة أتت لتحل محل «إسرائيل القديمة» تماما كما أتى «العهد الجديد» ليحل محل «العهد القديم» وبطبيعة الحال رفض اليهود هذه المعانى الجديدة التى استحدثها المسيحيون، واستمروا فى استخدام الاسم «إسرائيل» بكل ما تضمنه من معانٍ تاريخية ودينية. وقد كان فى استخدام هذا الاسم تخصيص لنسل يعقوب واستبعاد لكل العناصر الأخرى وبخاصة العنصر العربى حيث قصد به التأكيد على نسل يعقوب واستبعاد نسل اسماعيل. فهذه التسمية إذن هى البداية التاريخية الحقيقية

لفكرة العنصرية الإسرائيلية وكانت موجهة فى الأصل إلي استبعاد العرب من نسل إسماعيل بن ابراهيم وعزلهم عنصريا وعرقيا عن نسل يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم. وهو ماحدث بالفعل فى التاريخ إلي يومنا هذا. واليوم تستخدم كلمة «إسرائيل» و«إسرائيلى» لتدل على معنى سياسى، وهو الانتماء إلى الكيان الصهيونى الذى نجحت الهصيونية فى إقامته على أرض فلسطين.

أما التسمية الأخيرة «يهودى» فقد مرت هى الأخرى بتطورات عديدة إلى أن اكتسبت المعنى الدينى الذى أصبحت تشير إليه. فأصل هذه التسمية يهوذى نسبة إلى يهوذا بن يعقوب. ومن الواضح أن إقليم يهوذا اكتسب اسمه من يهوذا بن يعقوب بعد أن تمت سكنى بنى يعقوب فى المناطق التى أصبحت من نصيبهم على أثر دخول جماعة بنى إسرائيل إلى فلسطين على أيام يشوع بن نون بعد الخروج من مصر. (يشوع ١٥). ثم اكتسبت هذه التسمية معنى سياسيا بعد انقسام مملكة داود وسليمان إلى مملكة إسرائيل فى الشمال ومملكة يهوذا فى الجنوب. ومنذ هذه اللحظة اكتسبت كلمة «إسرائيل» معنى سياسيا جديدا لم يكن لها من قبل حيث أصبحت تدل على الساكن أو المنتمى إلى مملكة إسرائيل فى الشمال. وينطبق الأمر على «اليهوذى» الساكن إقليم يهوذا والمنتمى إلى مملكة يهوذا فى الجنوب. ثم يأتى تطور جديد على استخدام كلمة «يهوذى» وذلك بعد السبى الآشورى الذى أودى بمملكة إسرائيل الشمالية حيث أصبحت كلمة «يهوذى» تدل على اليهوذيين فى الجنوب والإسرائيليين فى الشمال بعد ضياع ملكهم كمحاولة لتوحيد اليهوذيين والإسرائيليين سياسيا ضد الآشوريين ومن بعدهم البابليين، الذين وضعوا نهاية مملكة يهوذا فى الجنوب (٥٨٦ ق.م) ومع هذه النهاية بدأت كلمة «يهوذى» تفقد المعنى السياسى لتكتسب معنى دينيا جديدا فى محاولة لتوحيد اليهوذيين والإسرائيليين المسبيين دينيا بعد فقدان الصفة السياسية، ومنذ هذا التاريخ أصبحت كلمة «يهوذى» تعنى الشخص الذى يدين باليهودية ديانة كل من الإسرائيليين واليهوذيين. وأصبحت كلمة اليهودية أكثر انتشارا فى

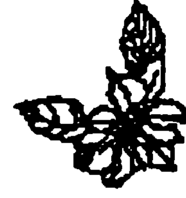
الاستخدام من الإسرائيلية نسبة إلى الديانة ربما بسبب الجهود التى بذلها اليهوذيون لتوحيد الشماليين والجنوبيين تحت راية الدين.

وقد سارت المصادر المسيحية فيما بعد على هذا النهج فاستخدمت «اليهودية» و«اليهود» دلالة على الدين كما وضحنا من قبل واستخدمت المصادر المسيحية أيضا كلمة «اليهودية» للدلالة على إقليم يهوذا فسمته «أرض اليهودية» (انجيل يوحنا ٣ : ٢٢) وهى بطبيعة الحال نفس التسمية اليهودية لهذا الإقليم. وبذلك أصبحت كلمة «اليهودية» تدل دينيا على الدين الذى يعتقد فيه اليهود، وتدل جغرافيا على إقليم يهوذا الذى يسكنه جزء منهم.

واليوم بطبيعة الحال نجد أن التسميات «عبرى» و«إسرائيلى» و«يهودى» مستخدمة وكل منها يدل على معنى خاص. فالتسمية «عبرى» تستخدم للدلالة على اللغة والأدب، والتسمية «إسرائيلى» تستخدم للدلالة سياسيا على من ينتمى إلى الكيان الصهيونى فى فلسطين والمسمى «إسرائيل»، بينما التسمية «يهودى» أصبحت تشير إلى من يدين باليهودية وانحصر استخدامها فى هذا المعنى الدينى.

ثانياً: أما المصادر الاسلامية فقد أحجم القرآن الكريم عن استخدام التسمية «عبرى» وان كانت بعض كتب التفسير والتاريخ قد استخدمتها. ويمكن تفسير إحجام القرآن الكريم بأنه تأكيد على عروبة هذه المرحلة القديمة من التاريخ اليهودى العام قبل الانفصال الحقيقى الذى تم بعد ذلك بفصل نسل يعقوب عليه السلام عن نسل إسماعيل عليه السلام. وقد ذكرنا أيضا أن القرآن الكريم قد أكد على استخدام «إسرائيل» لقبا ليعقوب و«بنى إسرائيل» دلالة على قوم يعقوب وذريته من بعده دون أن يحمل هذه المسميات المعانى العرقية العنصرية التى أضافها اليها اليهود. وفى النهاية نذكر عدم قبول القرآن الكريم للتسمية «يهودى» على الرغم من استخدامه لها وورودها به فى أكثر من موضع. وهذا الرفض

الأخير يقوم على أساس وحدة الدين التى يدعو إليها القرآن الكريم. ووحدة الدين تستدعى بالضرورة وحدة التسمية التى تطلق على الدين، ومن هنا كانت كلمة «الإسلام» كلمة معبرة عن الشعور الدينى للإنسان وعن التجربة الدينية عنده منذ أن توصل الإنسان إلى حقيقة الدين، وحقيقة الالوهية، وحقيقة العلاقة الرابطة بين الإنسان وإلهه. وهذه المعانى التى توحى بها كلمة «الإسلام» لا توجد فى التسميات السابقة عليه فى التراث الدينى التوحيدى فى الشرق الأدنى القديم، ومن هنا كان رفض القرآن الكريم لكل هذه التسميات ومن بينها اليهودية والمسيحية أو النصرانية لأنها تسميات ابتعدت بالدين عن جوهره الحقيقى، وهى إعلان الخضوع والاستسلام للإرادة الإلهية، وركزت على مفاهيم عرقية عنصرية أو على شخصيات دينية فحولت الاهتمام ومحور الارتكاز من الخالق إلى المخلوق.



البـــــاب الثانـــى

الـديانـــــة الموسويـــــة

الفصـل الأول : الخصائص العامة للديانة الموسوية فى ضوء مقارنتها بالديانة السامية القديمة

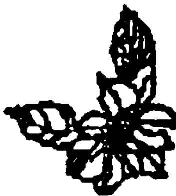
الفصـل الثانى : علاقة الديانة الموسوية بديانة إخناتون

أولاً: رأى سيجموند فرويد فى أصل موسى وديانته

ثانياً: نقد نظريـة فرويد فـى أصل ديانـة موسـى عليه السلام

ثالثاً: نقد نظرية فرويد فى أصل موسى وتسميته.

الفصـل الثالث : مكانـة موسى عليـه السلام فـى تاريخ الديانة اليهودية



الفصل الأول
الخصائص العامة للديانة الموسوية في ضوء مقارنتها بالديانة السامية القديمة

الديانة الموسوية أقرب الديانات التوحيدية إلى عهد الديانات السامية القديمة. وهذه الخصائص التى تعرضها للديانة الموسوية إنما نقدمها فى ضوء ديانة الساميين القدماء، حتى يتضح مدى مساهمة الموسوية فى تطور ديانة التوحيد.

وأهم خصائص الموسوية فى هذ الضوء ثورتها على الفكر الدينى الطبيعى، أى المرتبط بالطبيعة، والمستمد لآرائه منها [1]، والاعتماد على العقل فى سبيل الوصول إلى الحقائق الدينية. والحقيقة أن التخلص من براثن الطبيعة ارتبط بالتوسع فى استخدام العقل. فمع التطور التدريجى فى تحكم الانسان فى العناصر الطبيعية بدأت تقل بالتدريج درجة تقديس الانسان للعناصر الطبيعية، التى اتخذها آلهة معتقدا أنها تملك قوى معينة، وبدأ ينتقل إلى البحث عن قوة تتحكم فى الطبيعة وعناصرها. وقد ظهرت بوادر هذا التطور فى التفكير الدينى عند الساميين بعملية الانتقال من الايمان فى عناصر إلهية متعددة إلى الإيمان فى عنصر طبيعى واحد، كما حدث فى التفكير الدينى الآشورى والبابلى والمصرى القديم. ثم جاءت عملية الانتقال الكبرى بهذا العنصر الإلهى من داخل الطبيعة إلى خارجها.

وهذا التحول الجرىء كان من نصيب الفكر الدينى اليهودى [2]، حيث أصبح الإله يتصف بأنه الإله الخالق، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة إلى قوة مخلوقة وأهم التغيرات التى عبرت عن مرحلة الانتقال من الفكر الدينى الطبيعى إلى الفكر الدينى العقلى المتمثل فى عقيدة التوحيد :

أولاً : انتهت في الديانة اليهودية الجديدة العلاقة، أو الرابطة الدموية التي تربط بين الإله ومن يعبدونه. وكما هو معروف كانت الآلهة القديمة، سامية أو غير سامية، متصلة بشعوبها اتصالا دمويا. وكانت الآلهة فيما بينها تكون ما يشبه الأسرة الوحدة أو مجموعة من الأسر، وترتبط الآلهة بعلاقات أسرية، بعض الآلهة، فيها أباء، وبعضها أمهات، وبعضها الآخر أبناء وبنات (٢). ومع ظهور اليهودية في مراحلها الأولى كان هذا هو الوضع السائد في التفكير الديني السامي. وفي بداية تطور فكرة التوحيد بدأت هذه العلاقات الأسرية بين الآلهة تدخل في مرحلة نهايتها. وكان هذا طبيعيا لأن الإله الواحد لا تحكمه علاقات أسرية، بمعنى أنه أصبح ذاتا إلهية مستقله استقلالا كاملا عن كل ما يربطها بالبشر، أو الطبيعة وأصبح الإله فكرة نظرية مجردة لا يمكن تصويرها أو تجسيدها بالشكل الذي ورد في الديانات القديمة، والمتأثر بتشبيه الإله بعناصر طبيعية مخلوقة. إذن أصبح الإله منزها عن الطبيعة والخلق، وانتهت الراوبط الدموية العصبية لأن الإله الجديد ليس إلها لعشيرة بعينها، أو لقبيلة من القبائل، أو لمجموعة من القبائل والعشائر، بل هو إله لكل الخلق، وهذا خلص الدين من الرابطة العصبية التي ربطت قديما بين الإله وشعبه (سنشير فيما بعد إلى النكسة التي أصابت اليهودية فيما بعد فعادت من جديد إلى هذه الرابطة العصبية بين الإله والشعب).

ثانياً: إن فكرة الخلق لم تعد نتيجة طبيعية لعملية التقاء جنسي بين الآلهة، كما حدث مع آلهة العالم القديم، حيث تتحدث المصادر عن فكرة زواج الآلهة، وتصبح العناصر المخلوقة نتيجة لهذا الزواج، فنقرأ مثلا عن زواج إله السماء بالإلهة الأرض، أو زواج غيرهما من الآلهة الممثلة

لعناصر الطبيعة، وأصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود إلى الإرادة الإلهية. فالخليقة من صنع الإله الخالق، صاحب المشيئة، كما أن الخلق أصبح خلقا من العدم، أو خلقا من لاشئ، ويتم بالكلمة المعبرة عن الإرادة الإلهية : «وقال الله ليكن نور فكان نور ... وقال الله ليكن جلد فى وسط المياه. وليكن فاصلا بين مياه ومياه ... وكان كذلك ... وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة ... وكان كذلك [٤]. وأكد الفكر الدينى الجديد على فكرة الخلق من العدم لأن الاعتراف بأن عملية الخلق تتم نتيجة لتزاوج عنصرين أو أكثر من عناصر الطبيعة معناه اشتراك العناصر المشتركة فى عملية الخلق فى الأزلية والخلود، أى أنها عناصر لها وجود سابق وهذا لا يتفق مع فكرة الإله الخالق صاحب الوجود الأزلى.

ثالثاً: انتهت أيضا فى الفكر الدينى الجديد فكرة الإله الحى الميت أى الإله الذى يموت ليبعث من جديد [٥]. وهى فكرة مرتبطة بالطبيعة وما تتعرض له من جفاف وازدهار، وهى أيضا مرتبطة بالدورة الزراعية وديانات الخصوبة. وقد عرف العالم القديم نماذج كثيرة من هذه الظاهرة. فالديانة الكنعانية السابقة على ظهور العبريين فى كنعان عرفت الإله بعل، الذى يدخل فى صراع مع إله «موت» وغيره من الآلهة الكنعانية [٦]، ويتعرض بالفعل للموت الذى يتمثل فى موت الطبيعة وجفافها، وسرعان ما يعود بعل إلى الحياة فتعود معه الحياة إلى الطبيعة. وفى ديانة أشور وبابل نجد الإله تموز «دو موزى» الذى يموت ويولد من جديد فى كل عام. ومع انتهاء تقديس الطبيعة انتهت هذه الظاهرة، وجاءت الديانة اليهودية بفكرة الإله الحى [٧] الذى لا يموت لأنه واهب الحياة والموت.

رابعاً : لقد صاحب هذا التغير فى طبيعة الدين تغير آخر فى طبيعة اللغة الدينية. فقد استخدم الانسان السامى القديم لغة الأسطورة كوسيلة للتعبير عن أفكاره الدينية (٨). وترك لنا التراث الأدبى السامى عددا من الأساطير التى تكاد تمدنا بفكرة شاملة عن الحياة الدينية للساميين القدماء، وعن علاقة الانسان بالآلهة، وعن الأسلوب الدينى الذى يتبعه الانسان فى حياته، وهذه اللغة الأسطورية اختلط فيها المعقول باللامعقول، والتاريخ الحقيقى بالأسطورة، وأصبح من الصعب على الإنسان بمفهومه الحديث فهم الأسطورة، وتفسير رموزها والعبارات التى فقدت معانيها بالنسبة للانسان المعاصر على الرغم من المحاولات العلمية الجادة فى هذا الاتجاه. وقد أدى الانتقال من مناخ دينى إلى مناخ دينى آخر إلى تغيير فى وسيلة التعبير، وأصبحت اللغة القديمة، لغة الأسطورة، عاجزة عن التعبير عن المفاهيم الجديدة. فقد كانت اللغة القديمة لغة الطبيعة، ككل شئ آخر، اقتبست معانيها، بل وبعض أصواتها من الطبيعة، ومع انتهاء تقديس الطبيعة كان من الطبيعى أن تتغير اللغة الدينية، فتصبح لغة عقلانية، تناسب التقدم الفكرى فى مجال الدين. وهكذا أصبح العقل المصدر الأول للفكر الدينى الجديد، بعد أن كانت الطبيعة هى المصدر الأول. وهذه الثورة على الطبيعة إذن كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير إلى لغة عقلية لا مجال فيها للخلط بين المعقول واللامعقول، أو بين التاريخى والأسطورى. وعلى هذا الأساس الجديد بدأت وسيلة الاتصال بين الانسان والإله تتجه ناحية هذا الاستخدام للعقل الانسانى للتعرف على الحقيقة الآلهية. وتعطينا قصة إبراهيم كما ترويها المصادر القديمة، وكما يرويها القرآن الكريم نموذجا لهذه المحاولة العقلانية فى

التعرف على الحقائق الدينية. هذا بالإضافة إلى أن الوحى استخدم الكلمة فى التعبير عن الحقيقة الآلهية، وكوسيلة جديدة للاتصال الإلهى بالانسان، والوحى وسيلة فكرية تخاطب العقل الانسانى لتوصيل رسالة إلهية إلى الانسان بطريقة مباشرة تخاطب المنطق والعقل.

خامساً : انتهى أيضا الصراع القديم بين الآلهة وقام النظام الجديد على فكرة الإله الواحد العادل. وفكرة العدالة فكرة أساسية فى التفكير الدينى الجديد (٩). ومع انتهاء فكرة تعدد الآلهة انتهى الصراع بينها، والذى كان ينعكس بصفة مستمرة على الحياة الانسانية حيث أصبح الاهتمام الأول للانسان كسب رضا الآلهة. وأصبح المجتمع الانسانى مكرسا لخدمة الآلهة المتصارعة فيما بينها. والتى لا يعلم الانسان بخططها وإرادتها. وكانت هذه الآلهة آلهة تتصف بالعدالة والظلم فى نفس الوقت. فهذا الصراع جعلها آلهة عادلة ظالمة ولم يسلم الانسان من هذا المصير. ومع التوحيد انتهى الصراع وانتفت صفة الظلم، وأصبح الإله الواحد إلها عادلا بصفة دائمة، لأنه الإله الخالق. وبدأت الحياة الدينية تأخذ وجهة جديدة هدفها الاتجاه بالدين إلى ما يسمى بالتوحيد. الأخلاقى (١٠) وهو الايمان بالإله الواحد، والايمان برسالة أخلاقية تقوم على فكرة التوحيد لتنظيم علاقات الأفراد على أساس من العدالة. وأصبح الفعل الانسانى– خيرا أو شرا– هو الذى يحدد طبيعة المصير الانسانى وفقا للعدالة الآلهية.

سادساً: امتدادا لفكرة سيطرة الإله على الطبيعة تطورت أيضا فكرة سيطرة الإله على التاريخ وحركته. وتجتمع هاتان الصفتان فى الإله يهوه لأول مرة فى تاريخ الدين عند الساميين (١١). ومن مظاهر هذه السيطرة السيادة التامة على كل الأحداث التى بدأت بخروج الجماعة العبرية

من مصر. وقد امتزجت فى عملية الخروج الأحداث التاريخية بالأحداث الواقعة فى الطبيعة. والخروج أول أعمال يهوه التاريخية. وقد نتج عن هذا التطور الجديد أن تغيرت طبيعة الطقوس السامية. فالطقوس القديمة كانت موجهة إلى عدد من الآلهة، وكانت مرتبطة بالطبيعة، وقد تخلصت الطقوس الجديدة من العنصر الطبيعى، وتحولت إلى طقوس خلاصية نظمت فيها العبادة بطريقة تؤكد على العلاقة المباشرة بين الله والإنسان، وتتمشى فى نفس الوقت مع التفسير التاريخى، الجديد، فكما أن الطقوس أصبحت طقوسا خلاصية، أصبح التاريخ أيضا تاريخا خلاصيا نهايته الخلاص الإنسانى.

وهكذا كانت اليهودية فى مرحلتها االأولى نهاية لعصر دينى وبداية لعصر دينى جديد. فهى نهاية للفكر الدينى الأسطورى القديم، وبداية لمرحلة دينية يلعب فيها العقل الدور الرئيسى فى الربط بين الانسان والإله، واتخذ فيها التاريخ معنى جديدا، فإذا صدق القول بأن التاريخ القديم كان تاريخا للآلهة، فإن التاريخ الجديد تاريخ إنسانى تدير حركته الإرادة الآلهية، ويعبر عنه بلغة العقل والمنطق لا بلغة الأسطورة والرمز.

الفصـــــــل الثانـــى

علاقـــة الديـانة المـوسوية بديـانة إخنـاتون

فى عام ١٩٣٧م نشر عالم النفس اليهودى سيجموند فرويد النتائج التى توصل إليها من خلال التحليل السيكولوجى المدعم بالأدلة التاريخية والدينية لحياة موسى عليه السلام وديانته. وقد انتهى فرويد إلى نتيجتين أساسيتين: الأولى تختص بأصل موسى عليه السلام وقد اعتبر فرويد موسى مصرى الأصل والنشأة، أى أنه لاينتمى إلى جماعة بنى إسرائيل فى مصر. والنتيجة الثانية تختص بأصل ديانة موسى عليه السلام، فقد اعتبرها فرويد ديانة مصرية الأصول متأثرة بعقيدة آخناتون، إن لم تكن هى نفسها عقيدة إخناتون. وهذا يعنى أيضا أن ديانة موسى ديانة مصرية قديمة، ولاعلاقة لها بديانة بنى إسرائيل.

ويتضح للقارئ خطورة النتائج التى توصل إليها فرويد وأتباعه خاصة من المؤرخين الذين تأثروا به وبتحليلاته السيكولوجية. وقد أثارت هذه الآراء فى أصل موسى وديانته اضطرابا عنيفا لدى كثير من الأوساط الدينية خاصة الأوساط الدينية اليهودية التى رفضت آراء فرويد رفضا مطلقا لما لها من تأثير هدام، ولدورها فى التشكيك بما رسخ فى التفكير الدينى اليهودى من معتقدات حول شخص موسى عليه السلام، وحول الديانة التى اتى بها، والتى قامت اليهودية على أساسها. فقد أتت تحليلات فرويد بنتائج مخالفة تماما لما يعتقده اليهود، ومع ما توارثه التاريخ والدين اليهودى حول كثير من المعتقدات والآراء التاريخية والدينية. خاصة وأن فرويد نظر إلى الراويات اليهودية الخاصة بموسى على أنها عبارة عن مجموعة من الأساطير التى خلقتها الجماعة اليهودية لتمجيد موسى كبطل قومى. وهى أساطير لها ما يشبهها فى

بيئة الشرق الأدنى القديم وعند معظم الشعوب القديمة. فقصة موسى التوراتية يمكن مقارنتها بقصص كثيرة من أبطال وشخصيات التاريخ القديم أمثال سرجون الأكدى وقورش الفارسي وروملوس وأوديب وكارنا وباريس وبيرسيوس وجلجامش وهراكليس وغيرهم. ويرى فرويد أن الفارق الرئيسى بين موسى ومعظم هذه الشخصيات يتضح فى كون موسى يأتي من أصل مصرى حولته الأسطورة إلى عبرى، أى نزلت بمستواه إلى الجماعة العبرية فى مصر بينما يعود معظم هؤلاء الأبطال إلى أصول متواضعة وأسر فقيرة بل أن بعضهم أتى من أصول غير معروفة، ومع تطور الأحداث فى حياتهم ارتفعوا إلى مصاف الأبطال والنبلاء، على العكس تماما لما حدث لموسى (١٢).

ولعل من أهم الأسباب التى أدت إلى نشأة هذا التصور عن موسى وديانته عند فرويد وأتباعه ظهور كل من موسى وإخناتون فى فترة زمنية متقاربة حيث ظهرت دعوة أخناتون أولا ثم تلتها دعوة موسى. وإلى جانب هذا السبب الزمنى هناك التقارب الذى لاحظه فرويد بين عقيدة إخناتون وديانة موسى خاصة فيما يتعلق بفكرة التوحيد. وقد اعتقد فرويد أن هناك تشابها واضحا بين اسم إله إخناتون وهو «أتون» واسم إله موسى الملقب بـ أدون אדון بمعنى الرب أو السيد. وعلى أساس هذا التشابه ترجم فرويد شهادة الإيمان اليهودية التى تقول : שמע ישראל יהיה אלוהנו יהוה אחד.

«اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد» (١٣) على النحو التالى : «اسمع يا إسرائيل أتون إلهنا إله واحد» (١٤).

ونناقش فى الصفحات التالية بعض الآراء التى عرضها فرويد للتأكيد والبرهنة على الأصل المصرى لموسى عليه السلام، وكذلك بعض الآراء الخاصة بالأصل المصرى القديم لديانة موسى عليه السلام، ثم نحاول الرد على هذه الآراء ونقدها فى محاولة لإثبات خطأ نظرية فرويد.

١- رأى فرويد فى أصل موسى وديانته :

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى فقد استند فرويد إلى بعض الأدلة اللغوية التى استقاها من علماء المصريات والتى على أساسها بنى نظريته الخاصة بالأصل المصرى لموسى. ومن المعروف أن بعض علماء المصريات حاول أن يبحث عن أصل مصرى للتسمية موسى، خاصة وأن المعنى الذى ورد فى التوراة يكتنفه بعض الغموض مما أدى إلى الاعتقاد فى أن التسمية «موسى» ليست تسمية عبرية، ولكنها تسمية مصرية قديمة. ويعتبر جيمس هنرى بريستد من أهم العلماء الذين شرحوا التسمية موسى وفسروها على أنها تسمية مصرية قديمة (١٥). والكلمة موسى تعنى «طفل» فى المصرية القديمة. وهى عادة ما تلحق ببعض أسماء الأعلام المصرية فى صيغة مركبة. وعلى هذا فالتسمية «موسى» اختصار لصيغة «أمن موسى» بمعنى «طفل أمون» كما أن «بتاح موسى» اختصار لصيغة «طفل بتاح» وكلاهما اختصار لصيغة أكبر هى « أمون أعطى طفلا». وقد شاع استخدام الصيغة المختصرة «موسى» بدلا من التسمية الكاملة (١٦) وفى هذا الخصوص يعتقد عالم المصريات جيمس برستد أن والد موسى قد ألحق إسم ابنه باسم إله مصرى مثل بتاح أو أمون وأن إسم الإله قد سقط فى الاستخدام اليومى كما هو الحال مع كثير من الأسماء المركبة، ويقى الجزء «موسى» ليدل على الكل. وقد شاع استخدام الاسم «موسى» كجزء من بعض أسماء الأعلام المصرية مثل «أحمس» و«تحتمس» وما شابهها من أسماء (١٧).

ويحاول أصحاب هذا الرأى البحث عن أدلة من العهد القديم تثبت نظريتهم. ومن بين هذه الأدلة اعتراف العهد القديم بأن موسى قد تربى وتهذب فى مدرسة الحكمة المصرية (١٨). ومن بينها أيضا اعتبار الإسم

العبرى מושה بمعنى «المنتشل» لا يوافق الوارد فى التوراة فالاسم ورد فى صيغة اسم الفاعل مما جعل معنى الاسم موسى المنتشل لا المنتشل من الماء حسب سياق القصة التوراتية. وهذا فى نظرهم يؤكد على مصرية إسم موسى وضعف كونه اسما عبريا. ودليلهم الثالث يدور حول ابنة فرعون التى عملت على انتشال موسى من الماء إذ يستبعد هؤلاء العلماء أن تكون إبنة فرعون على معرفة باللغة العبرية حتى تطلق إسما عبريا على الطفل المنتشل من الماء كما ورد فى نص التوراة : ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו.

«ودعت اسمه موسى قائلة لأنى من الماء انتشلته» [١٩].

ويدعم أصحاب هذه النظرية رأيهم فى الأصل المصرى لموسى وديانته ببعض الأدلة الدينية التى استنتجوها من مقارنة ديانة موسى بديانة إخناتون، ومقارنة بعض العادات الدينية اليهودية بالعادات الدينية المصرية. وأول أدلتهم الدينية التشابه فى عبادة التوحيد والتأكيد على الإله الواحد [٢٠] ومحاربة التعدد. والتشابه أيضا فى بعض صفات الألوهية ووظائفها مثل الخلق والعدالة والعالمية والأزلية والتعريف بالألوهية من خلال الطبيعة والخلق. وهناك أيضا التشابه فى تحريم السحر والتنبؤ أو الكهانة، وتحريم التشبيه فى الألوهية [٢١] وكذلك الحد من سلطة الكهنة فى التوسط بين الإنسان والإله. ومن العادات الدينية المشتركة عادة الختان التى عرفت عند المصريين وعند رجال الدين بالذات. وهى أيضا عادة دينية يهودية معروفة. وإلى جانب هذا وذاك نجد اهمالا مشتركا من جانب الديانتين لعقيدة البعث الذى لم يظهر فى اليهودية إلا فى وقت متأخر، ولا يوجد من بين نصوص التوراة ما يؤكد على وجود الاعتقاد فى البعث زمن موسى عليه السلام. وهكذا أيضا حاربت ديانة إخناتون عقيدة البعث ذات الجذور المتأصلة فى ديانة المصريين القدماء. وقد كان أحد أهداف الرؤية الدينية لإخناتون محاربة عبادة أوزوريس الذى ارتبطت عبادته بعقيدة البعث والحياة بعد الموت [٢٢].

وفيما يتعلق بتأثير أدب الحكمة المصرى على ديانة موسى يذهب بعض المؤرخين إلى وجود علاقة قوية بين تعاليم إخناتون وتعاليم موسى ويركزون هنا على معنى كلمة «توراة» التى ترد أحيانا بمعنى «تعليم» وكثيرا ما يستخدم الاصطلاح توراة موسى תורת משה بمعنى «تعاليم موسى». ويذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن توراة موسى الأصلية لابد وأن تكون قد اشتملت على عناصر من أدب الحكمة المصرى وأن هذه العناصر قد اختفت مع عمليات التحرير المتكررة التى خضعت لها التوراة خاصة وأن هناك بعض المواضع التى تشير إلى معرفة بالحكمة المصرية (٢٣) ومما لاشك فيه أن هناك علاقات ثقافية قديمة ربطت بين مصر وشعوب حوض البحر المتوسط وشعوب الشرق الأدنى القديم، وانتقلت عناصر عديدة من الثقافة المصرية القديمة إلى هذه الشعوب خاصة فى فترات السيادة المصرية على بعض مناطق الشرق الأدنى القديم وبخاصة المنطقة الجنوبية القريبة من الحدود المصرية وتشمل فلسطين وكذلك المنطقة الساحلية الممتدة من الشمال إلى الجنوب والمعروفة باسم الساحل السورى. وكانت المنطقة الفلسطينية بالذات أكثر المناطق تأثرا بحضارة مصر منذ عصر يعقوب ويوسف عليهما السلام وحتى الخروج من مصر زمن موسى عليه السلام وهى فترة تقترب من أربعة قرون، ويعتقد بعض المؤرخين أنها كافية لتشبع العبريين بالثقافة المصرية وتأثرهم بها وادخال عناصر منها فى صلب كتابهم المقدس.

٢- نقد نظرية فرويد فى أصل ديانة موسى:

وعلى الرغم من صحة بعض هذه الآرء خاصة فيما يتعلق بالتأثير الثقافى المصرى العام على المنطقة الفلسطينية قديما إلا أن بعض هذه الآراء قد غالى أصحابها فى تصوير علاقة القرابة بين الديانتين الموسوية والإخناتونية إلى الحد الذى جعلوا فيه من ديانة موسى ديانة مصرية قديمة، وجعلوا التوحيد

فيها مستمدا من التوحيد المصرى القديم الذى ظهر بصورة واضحة فى عصر إخناتون وهذه آراء بعيدة عن الصواب لعدة أسباب تاريخية ودينية.

ومن هذه الأسباب نجد أولا أن توحيد موسى عليه السلام يجب أن ينظر إليه من خلال ارتباطه بتاريخ الأنبياء عامة وتاريخ أنبياء بنى إسرائيل خاصة، فالنبوة والوحى ظاهرتان دينيتان مرتبطان بالدعوة إلى التوحيد وهى دعوة ارتبطت بتاريخ الأنبياء والرسل من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ. ودعوة موسى إلى التوحيد هى مرحلة فى تاريخ الأنبياء مرتبطة بما سبقها من دعوات ومؤثرة على ما لحق بها فى سلسلة النبوة ومؤكدة على وحدة تاريخ الأنبياء ووحدة الأسس التى قام عليها هذا التاريخ. فهو تراث دينى واحد متصل ببعضه البعض ولايمكن فهم آخره إلا بفهم ومعرفة كل الفترات الدينية السابقة. ودعوة موسى عليه السلام لا ترتبط بدعوة إخناتون فى الأصل على الرغم من التعليلات السابقة التى تمسك بها بعض مؤرخى الأديان بسبب بعض الملابسات التاريخية والدينية التى لازمت ظهور دعوة موسى ودعوة إخناتون فى مصر والتى سبق أن وضحناها (٢٤).

إن دعوة موسى عليه السلام يجب أن ترتبط بالتراث الدينى الذى يتناسب مع بنيتها الدينية. وهذا التراث الدينى هو التراث التوحيدى القائم على أساس لا نجده فيما يتعلق بدعوة أخناتون وإن تشابهت الدعوتان فى بعض النواحى فهذا لا يعنى كونهما من أصل واحد. ولو ثبت تاريخيا ودينيا أن دعوة أخناتون دعوة دينية قائمة على أساس من الوحى والنبوة لما تردد علماء تاريخ الأديان فى ربطها بالتراث النبوى وبديانات الوحى. ولكن هذا لم يحدث والأصح هو أن ننظر إلى التوحيد عند إخناتون على أنه صورة من صور التوحيد التى توصلت إليها بعض شعوب الشرق الأدنى القديم عن طريق الاعتقاد فى إله أكبر يقوم بوظائف كل الآلهة الصغرى، ويتصف بكل صفاتها

ولكن لا يمنع وجوده وسيطرته من استمرار وجود الآلهة الصغرى [٣٥]. وربما تتفوق دعوة أخناتون في الحدة التي بلورت فيها التوحيد، وفي درجة الوضوح التي اتصفت بها، وفي موقفها العدائي من الآلهة الأخرى، وفي برنامجها الفعلي لتطبيق فكرة التوحيد هذه على مسرح الديانة القديمة، وإمكانية التطبيق هنا تعود إلى كون صاحب الدعوة ملكا كرس سلطاته المختلفة لخدمة دعوته الدينية.

الأمر الثاني الذي يجعلنا نربط توحيد موسى بالتوحيد في بني إسرائيل يعود إلى حقيقة تاريخية ثابتة وهي حقيقة الوجود العبري الإسرائيلي في مصر منذ قدوم يعقوب وأبنائه إلى خروج الجماعة العبرية زمن موسى عليه السلام. وهذا التواجد العبري خلال هذه الفترة معناه أن الجماعة العبرية التي قدمت إلى مصر مع يعقوب وفي وجود يوسف عليه السلام بمصر قد أتت معها بديانتها العبرية واستمرت لفترة من الزمن تعبد إلهها الواحد. ونتوقع أن تكون هذه الجماعة قد وقعت تحت تأثير العبادة المصرية القديمة ولكن نتوقع أيضا ألا يكون هذا التأثير كاملا حتى تندثر معالم التوحيد كلية خاصة عند جماعة عرف عنها في التاريخ قديمه وحديثه أنها من أكثر الجماعات الانسانية تشددا وتمسكا بالدين، بل أنها من أكثر الجماعات استخداما للدين كوسيلة لحفظ كيانها وجنسها من الاندماج في المجتمعات التي عاشت بينها في الماضي وفي الحاضر. ويبدو جليا أن موسى لم يلق متاعب كثيرة في بعث التوحيد بين قومه في مصر. ومن الواضح أيضا أن العقبات التي صادفت دعوة موسى في جماعته كانت لها أسباب أخرى غير دينية. أما المشاكل الدينية فلم تظهر إلا بعد تمام خروج جماعة بني إسرائيل من مصر وبالذات أثناء غياب موسى عليه السلام عن جماعته وهو يتلقى الوحي الإلهي. فقد حدثت الردة الدينية التي لم يتمكن هارون من صدها بعد نجاح السامري في صنع العجل الذهبي وتحويل الجماعة العبرية إلي عبادته. ولم تكن هذه الردة

تعنى رفض التوحيد بقدر ما تشير إلي درجة اندماج بعض الجماعات العبرية فى طرق وعادات الديانة المصرية القديمة إلى جانب العامل المادى الذى كان له تأثيره على التوجه الدينى لهذه الجماعة أثناء وجودها فى سيناء. فقد أسفت الجماعة على فقدان الحياة المادية التى تيسرت لها فى مصر بخيراتها الكثيرة، فأعلن بعضهم عن الرغبة فى العودة إلى مصر فرار من حياة القحط والجدب التى تعرضوا لها فى سيناء.

ورغم هذه الردة الدينية الطارئة وما قد تشير إليه من دلالات، إلا أنها لا تعني غياب التوحيد، أو عدم وجوده بين جماعة بنى إسرائيل فى مصر. فلابد أن بقايا له قد استمرت من بعد عصر يعقوب ويوسف وإخوته إلى وقت ظهور موسى. وربما كان لوجوده المستتر بعض التأثير على نزعة التوحيد التى ظهرت له بوادر قبل عصر أخناتون بكثير. ونقول بعض التأثير لأن نزعة التوحيد التى عرفتها مصر فى عصر الدولة الحديثة (١٥٧٥ - ١٠٨٧ق.م) ظلت مختلفة فى جوهرها عن التوحيد عند بنى إسرائيل. ولكن من المنطقى أن يأتى عصر الدولة الحديثة بتيارت دينية جديدة كنتيجة للتوسع المصرى وما نتج عنه من تحقيق السيادة المصرية على وجه الخصوص. فخلال عصر الامبراطورية المصرية انفتحت الثقافة المصرية القديمة على ثقافات المنطقة السورية مؤثرة فيها ومتأثرة بها. وليس ببعيد أن يكون المصريون قد تعرفوا على التفكير الدينى فى منطقة سوريا بما فيها التعرف على التوحيد فى منطقة فلسطين واطلعوا على الأفكار الدينية الموجودة فيها. وبهذا يكون المصريون قد تعرفوا على التوحيد من خلال وسيلتين الأولى داخلية من خلال الوجود العبرى فى مصر منذ زمن يوسف إلى زمن موسى. والوسيلة الثانية خارجية من خلال الفتوحات المصرية فى المنطقة السورية ووقوع فلسطين تحت السيادة المصرية فى عصر الدولة الحديثة.

ومن الإنصاف أن نقول أن امكانية التأثير هنا متبادلة وربما يكون من غير الممكن حسم هذا التأثير لطرف ضد الآخر. فإخناتون ربما يكون قد عرف فكرة التوحيد وسمع بها عند الجماعة العبرية فى مصر أو من خلال الاحتكاك الثقافى بين مصر ومنطقة فلسطين خلال فترة السيادة المصرية عليها. ولكن يبقى فى نفس الوقت التأكيد على أن إخناتون قد صاغ فكرة التوحيد عنده بالشكل الذى لا يخرج بها على الإطار العام للتفكير الدينى المصرى القديم وإلا كان التوحيد عنده صورة مكررة للتوحيد عند بنى إسرائيل، وهو الأمر الذى لم يحدث بالطبع. ومن ناحية أخرى نرى أنه من المحتمل أيضا أن تكون الجماعة العبرية فى مصر قد تأثرت بدعوة إخناتون وبالإرهاصات التوحيدية السابقة عليها (٢٦). ولكن يجب أن نحدد هذا التأثر فى كونه مجرد دافع إلى بعث التوحيد لدى الجماعة العبرية فى مصر. وهنا نتفق مع جون ولسون الذى يرفض إمكانية ظهور التوحيد فى جماعة بنى إسرائيل فى مصر كنتيجة للتأثير المباشر لدعوة إخناتون حيث يقول: «أنه مع قبول الافتراض بوجود إسرائيليين فى مصر زمن العمارنة فمن المستبعد أن يكونوا قد عرفوا تعاليم الآتونية بالإله الواحد العالمى لأن هذا الاعتقاد ظل محصورا فى الأسرة المالكة.... كما أن الآتونية قد ركزت على أهمية الفرعون كوسيط وحيد بين الإله والشعب... وقد كانت الآتونية ديانة عقلية خالية من المضمون الأخلاقى كما أنها لا تركز على التشريع أو القانون كما هو الحال عن العبريين» (٢٧).

ونضيف إلى هذا أن قيام دعوة موسى عليه السلام على أساس من الوحى والنبوة يبتعد بها كثيرا عن الآتونية ويجبرنا على ربط دعوة موسى بما يتناسب مع بنائها الدينى وهو التاريخ النبوى فى بنى إسرائيل مع السماح بالقليل من إمكانية التأثر الجزئى بالإخناتونية كدافع إلى بعث التوحيد من جديد فى الجماعة العبرية فى مصر. فربما تكون دعوة موسى إلى التوحيد قد استفادت من المناخ الدينى العام الذى هيأته دعوة إخناتون. أما فيما

يتعلق بالتأثر الفعلى المغير للبناء الدينى فلا نتوقع أن يكون قد حدث هذا من جانب الأتونية على ديانة موسى عليه السلام،فستظل الأتونية ديانة طبيعية وعنصر التوحيد فيها طبيعي بينما تظل ديانة موسى داخل دائرة التوحيد الميتافيزيقي. وهو فارق جوهرى مانع للتأثير الكلي. ويؤكد جون ولسون على اختلاف الاتونية عن الموسوية في كون الأتونية ديانة مصرية أصيلة، وإن كانت متميزة وفريدة من نوعها في تاريخ التفكير الدينى عند المصريين القدامى فهى مصرية أصيلة لأنها لم تتخل عن فكرة مصرية أصيلة وهى تأليه الفرعون، رغم محاولات إخناتون نفسه. وهى فى نفس الوقت متميزة وفريدة، لأنها جعلت كل الآلهة فيما عدا الفرعون إلها واحدا، لا عن طريق التوفيق ولكن عن طريق الاستبعاد. وهذه المواصفات تبتعد بالأتونية عن التوحيد وإن اقتربت منه (٢٨). هذا وقد اتسعت المسافة بين الأتونية والموسوية على أثر خروج جماعة بنى إسرائيل من مصر وتلقى موسى عليه السلام للوحى الإلهى فى سيناء والذى أعطى دعوة موسى بنيتها الأساسية ووضع علاقتها بما سبقها من نبوات فى بنى إسرائيل.

وهناك دليل أخر على ضعف التأثير الإخناتونى على دعوة موسى عليه السلام وهو دليل تاريخي. ففكرة إخناتون التوحيدية لم يكتب لها الانتشار رغم الاتجاه العالمى الذى اتصف به وظلت ديانة محدودة لم تخرج على حدود أفراد الأسرة المالكة. وقد تم اجهاض أفكار إخناتون الدينية بعد موته مباشرة كما تدل على ذلك حقائق التاريخ المصرى القديم. ومنذ البداية وقف كهنة أمون ضد الآتونية وقاوموا كل تغيير أراده إخناتون فى الحياة الدينية المصرية القديمة، وقد نجحوا فى احتواء دعوته وتحديد نفوذها ومنع انتشارها (٢٩).

ومن العوامل التى ساعدت على فشل دعوة إخناتون عامل سياسى هام يتلخص فى إهمال إخناتون للجوانب السياسية والعسكرية وتكريس حياته

لتحقيق فلسفته الدينية الجديدة. وقد كان لهذا آثار سلبية كبيرة على السياسة المصرية فى عهد الدولة الحديثة فى الداخل والخارج من بينها عدم قدرة إخناتون على الوفاء بالالتزامات السياسية والعسكرية فى المنطقة السورية مما أدى فى النهاية إلى اضعاف النفوذ المصرى هناك وظهور قوى مناهضة للسيادة المصرية.

هذا بالاضافة إلى أن التغييرات الدينية التى أحدثها إخناتون هدفت إلى إهمال بعض العقائد الدينية التى رسخت فى وجدان المصريين وأصبح من الصعب تغييرها. ومن بين هذه العقائد عقيدة الخلود واستمرار الحياة بعد الموت والبعث، وكلها مفاهيم دينية ذات جذور راسخة فى الشعور الدينى عند المصرى القديم. وإلى جانب ذلك لم تتخذ الآتونية موقفا واضحا تجاه عقيدة الملكية الإلهية التى نتج عنها تأليه الملوك. ويبدو أن التوحيد عن إخناتون جعله يرفض فكرة تأليه الملوك، وهو أمر غريب بالنسبة لعامة المصريين وعند حكامهم وملوكهم، ويبدو أن أتباع إخناتون لم يتأثروا بدعوته فى هذا الاتجاه فظلوا على ما كانوا عليه من تمجيد وتأليه الملوك، فأصبح هذا سببا هاما من أسباب فشل دعوة إخناتون «لقد أسرف أنصاره فى تمجيده حتى أعلنوه ابنا للإله وأوشكوا أن يؤلهوه وأن ينشغلوا بشخصه عن ديانته» (٣٠). وبالاضافة إلى هذا كله فإن عقائد التعدد كانت قد تغلغلت فى عادات الناس، وأصبح من الصعب التخلص منها بسهولة، كما أن نفوذ آمون وكهنته وعدم اهتمام دعوة إخناتون بالنواحى العملية فى الحياة الانسانية، أدى فى النهاية إلى فشلها وعدم انتشارها على المستوى الشعبى (٣١). وقد ساعد على هذا الفشل ارتقاء فكرة التوحيد على المستوى الفكرى الدينى لعامة المصريين وثورية التغيرات الدينية التى أحدثها العامه الذين تعودوا على التعدد، وطغت عليهم العبادة المحلية عبر قرون طويلة تأصلت فيها عقيدة التعدد فى النفوس إلى الحد الذى لم يتمكن معه إخناتون من كسب أنصار لدعوته التوحيدية بالإضافة إلى ما سببته هذه الدعوة من قلق دينى (٣٢).

كل هذه الأسباب حدت من انتشار الأتونية فكان تأثيرها ضئيلا على المصريين زمن إخناتون، ولا نتوقع أن يكون لها تأثير على الجماعة العبرية في مصر خاصة وأن الدعوة قد تعرضت لاضطهاد شديد بعد موت إخناتون وسرعان ما عادت الأوضاع الدينية إلى سابق عهدها، وطمست معالم عصر إخناتون، وعادت السيطرة الأمونية من جديد.

٣- نقد نظرية فرويد فيما يتعلق بأصل موسى وتسميته :

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى وأصل تسميته فهي في الحقيقة ليست بذات تأثير كبير على تطور الأوضاع الدينية أو حتى على تطور الأحداث التاريخية لتلك الفترة التي وجد فيها موسى عليه السلام. وقد أخطأ فرويد حين ركز تركيزا شديدا على هذا الجانب واعتبره المفتاح الرئيسي لإثبات مصرية موسى ومصرية ديانته. فالاختيار الإلهي لموسى عليه السلام أمر تصبح معه قضية أصل موسى بدون معنى فالله أعلم حيث يضع رسالته. وعلى الرغم من حذق فرويد في الاستدلال على مصرية موسى ومحاولة إثبات ذلك إلا أن هناك وجوه ضعف أصيلة في أدلته. وأول وجوه هذا الضعف الاعتماد الكلي على الدليل اللغوي لإثبات مصرية موسى وديانته: والدليل اللغوي على الرغم من أهميته التي لا نتجاهلها إلا أنه ليس كافيا لوحده لإثبات نظرية فرويد. فمن المعروف أن الأقلية إذا ما عاشت وسط أغلبية تخالفها في الفكر واللغه فعادة ما نجد هذه الأقلية تتبنى لغة الأغلبية وبعضا من الثقافة العامة والعادات والتقاليد الخاصة بالأغلبية. ومن مظاهر هذا التبني اطلاق أسماء الأعلام الخاصة بالأغلبية على أبناء وبنات الأقلية، وإما تعبيرا عن الاندماج الكلي أو الجزئي في حياة المجتمع الكبير أو تعبيرا عن الرغبة في عدم التمسك بأسماء قد تبدو غريبة في الاستخدام داخل المجتمع الكبير، وهو أيضا مظهر من مظاهر الاندماج، وربما يكون أيضا تعبيرا عن

نوع من الحذر فى المجتمعات التى تمارس فيها الأغلبية ألوانا من الاضطهاد ضد الأقلية حيث يعرف المنتمى إلى هذه الأقلية المضطهده من إسمه خاصة فى الحالات التى لا يظهر فيها الاختلاف من الناحية الجسمانية أو البيولوجية. وهنا تلجأ الأقلية إلى اتخاذ أسماء الأغلبية حماية لنفسها ورغبة فى التخفى والمدارة . وأحيانا يحدث ذلك من باب الإعجاب والانبهار بالثقافة الجديدة. وفى بعض الأحيان الأخرى نجد أفراد الأقلية لا يجدون حرجا فى اتخاذ أسماء الأغلبية خاصة تلك الأسماء الخالية من الدلالات الدينية أو التاريخية أو التراثية. وهذا بطبيعة الحال قد ينطبق على حالة موسى إذا ما اقتنعنا بمصرية إسمه.

وعلى هذا الأساس نرى أن تسمية موسى باسم مصرى لا يمكن أن يعتبر دليلا كافيا على تحديد جنسية موسى بأنه مصرى [٣٣]. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الكلمة «موسى» كما حدد معناها فرويد اعتمادا على علماء المصريات ليست لها دلالة قوية على أصالة هذه التسمية. فالكلمة تحمل معنى عاما وهى «طفل» وهذا يعنى أنها لا تشير إلى تسمية مصرية أصيلة، ولا حتى إلى تسمية عبرية أصيلة. صحيح أن التسمية «موسى» قد تكون جزءا من كل لكن ما يهم أن هذا الجزء هو الذى شاع فى الاستخدام على غير المعتاد فى كثير من الاسماء المركبة المشابهة فى اللغة المصرية القديمة. فلماذا يصبح الجزء «موسى» من اسم مركب علما على كل بينما نجد هذا لا يحدث مع بقية الأسماء المركبة المتشابهة؟. بمعنى أخر لماذا لم يسقط الجزء فى الأسماء المصرية القديمة أحمس وتحتمس ورعمسيس وغيرها . ويبقى الجزء الأخير «مس» ليدل على التسمية الكلية؟ الاجابة على هذا معروفة: وهى أن سقوط الجزء الأساسى من التسمية المركبة يجعل من «مس» بمعنى «طفل» تسمية لشخصيات عديدة لايمكن التفريق بينها . ومن ناحية أخرى إن صحت تسمية

هذه التسمية فى مراحل شبابه وشيخوخته؟ والحقيقة أن هذه بعض التساؤلات التى تثيرها نظرية فرويد فى أصل موسى استنادا إلى دليل لغوى ضعيف. ويمكن أن نضيف إلى هذا كله التساؤل التالى لماذا يطلق والد موسى على أبنه موسى إسما مصريا ولا يطلق على إبنه هارون إسما مصريا؟ هذا بطبيعة الحال إذا رفضنا رواية التوراة التى تقول أن إبنة فرعون هى التى سمّت موسى وليس والده. وأليس من الغريب أن يسمى والد موسى العبرى إبنه بإسم مصرى بينما تطلق عليه ابنة فرعون المصرية إسما عبريا؟ كل هذه فى الحقيقة تناقضات فى رواية فرويد وفى رواية التوراة لا نجد لها علاجا. وقد زاد فرويد المشكلة تعقيدا باقتراحه للتسمية المصرية لموسى ولو تركنا لرواية التوراة لربما تم التوصل إلى حل لهذا اللغز الذى أثارته التوراة حين أكدت على قيام ابنة فرعون بتسمية موسى وتعليل التسمية فى نفس الوقت. وإذا كان هناك إصرار على أن موسى تعنى «طفل» فى نظر فرويد ومن اعتمد عليهم من علماء المصريات فربما يكون من الأفضل أن ننظر إلى التسمية على أنها ليست أكثر من صيحة تعجب ودهشة انطلقت من فم ابنة فرعون عندما شاهدت موسى فى الماء فنطقت بكلمة «مس» أى «طفل» وتعنى «طفلا فى الماء» (٣٤). وقد يكون هناك احتمال أخر، وهو أن أخت موسى التى تتبعت السفط فى الماء هى التى أطلقت الإسم موسى على أخيها فى حضرة ابنة فرعون وسمته باسم عبرى يتناسب مع التعليل الوارد فى التوراة. ويحظى بقبول ابنة فرعون لتطابق المعنى على الحدث. هذا إذا ما أغفلنا حقيقة هامة وهى أن موسى لم يطلق عليه إسم بعد ولادته مباشرة بواسطة والديه وقبل أن يلقى فى النيل. وبما أنه ليس من المعقول أن ينتظر الوالدان حتى تطلق إبنة فرعون إسما على إبنهما فلابد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار رواية التوراة التى تقول بأن أم موسى قد خبأت إبنهما فلابد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما

تقول بأن أم موسى قد خبأت ابنهما فلابد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة، خلال هذه الفترة (٣٥).

والحقيقة أن كل هذه الملابسات والتناقضات تدعونا إلى الأخذ بالأصل العبرى للإسم "موسى" مع بعض التحفظ فيما يتعلق بالصيغة التى ورد بها إسم موسى في التوراة وعلى صيغة إسم فاعل. أما الأسباب الى تدعونا إلى الأخذ بالاسم العبرى لموسى ورفض الرأى القائل بالأصل المصرى للتسمية فهى كالتالى :

أولاً : أن الدعوة إلى التوحيد فى بنى إسرائيل دعوة قديمة وطالما أن موسى قد ظهر فى جماعة بنى إسرائيل فلابد من ربط دعوته بالدعوات السابقة. وظهور موسى فى جماعته الإسرائيلية فى مصر يعنى بالضرورة أن موسى قد تلقى تسمية عبرية بعد ولادته مباشرة، حتى وإن اتخذ بعد ذلك تسمية ثانية لها علاقة بالأحداث التى وقعت بعد ولادته، وبصرف النظر عمن يكون قد أطلق هذه التسمية الثانية. خلاصة الحديث أن العرف قد جرى على إعطاء المولود إسما بعد الولادة مباشرة، والإسم لابد وأن يكون من بين الأسماء التى عرفتها الجماعة الإسرائيلية أو استحدثتها. وقد يحدث فى بعض الحالات أن يعطى المولود فى الأقلية إسما تراثيا مأخوذا من الأسماء المعروفة لدى جماعة الأقلية، ويأخذ أيضا إسما ثانيا من بين أسماء الأغلبية التى تعيش بينها الأقلية لظروف سبق أن تحدثنا عنها. ومن المحتمل أن يكون موسى قد اتخذ بالفعل إسمين الأول عبرى بعد ولادته مباشرة والثانى مصرى بعد تطور أحداث قصته مع بيت فرعون.

ثانياً: أن تاريخ الأنبياء قد علمنا أن الأنبياء والرسل عليهم السلام عادة ما يرسلون بلغة أقوامهم. وفى هذا يقول القرآن الكريم: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم» (٣٦). وقد تحدث كل أنبياء ورسل

بنى إسرائيل باللغة العبرية لغة قومهم ولغة توراتهم وكتبهم المقدسة. وعلى هذا الأساس لابد وأن يكون موسى قد عرف العبرية وتحدث بها فى مصر بين جماعته الإسرائيلية، وهذا فى نفس الوقت لا يمنع معرفة موسى بالمصرية القديمة، لغة المجتمع الكبير الذى يعيش فيه. وواقع التاريخ اليهودى قديما وحديثا يحتم علينا أن نعتقد فى أن موسى قد تحدث بلغتين الأولى هى العبرية لغة جماعته، والثانية هى اللغة المصرية القديمة لغة المجتمع المصرى الذى عاش فيه. فقد عرف عن اليهود قديما وحديثا هذه الازدواجية فى اللغة، وتعاملهم دائما بلغتين فى كل المجتمعات التى عاشوا فيها. وقد ساعد الشتات اليهودى على نشأة وتطور هذه الظاهرة وبخاصة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث حيث عرف اليهود الازدواجية اللغوية. وفى التاريخ الإسرائيلى القديم عرف اليهود هذه الظاهرة فى فترات معينة من تاريخهم القديم أهمها فترات السبى الآشورى فالبابلى فالرومانى. وبعد الفتح الإسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالعربية إلى جانب لغتهم الأصلية، بل لقد طوروا لغة جديدة مزجوا فيها بين العبرية والعربية فى العصور الوسطى، وعرفت هذه اللغة باسم اللغة اليهودية العربية. وكذلك قبل الفتح الإسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالآرامية وباليونانية وعرف بعضهم الفارسية إلى جانب اللغة العبرية. وهذه الظاهرة تفسر لنا سر التفوق اليهودى فى الترجمة، وقد مكنهم هذا من أن يلعبوا دورا ثقافيا هائلا فى نقل الثقافات فنشطوا فى حركة الترجمة ونقلوا كثيرا من العلوم من لغاتها الأصلية إلى اللغات الأخرى التى عرفوها فكانوا خير وسيط لغوى فى حركة الترجمة فى كثير من العصور. وهناك سبب آخر سهل على اليهود المعرفة باللغات والتعمق فيها وهو اشتغالهم بالعمل التجارى والرحلة بتجارتهم إلى بلاد عديدة عرفوا لغاتها مما مكنهم من الاشتغال بالترجمة.

ومن هنا فمعرفة موسى باللغة المصرية القديمة أمر لا يحتاج إلى أُدلة لو اكتفينا بهذا الدليل من واقع التاريخ اليهودى. ولكن هذه المعرفة باللغة المصرية القديمة لا تبرر الزعم بأن موسى مصرى الأصل، إما سبب النشأة والمولد، أو بسبب التحدث بالمصرية القديمة ومعرفتها، أما معرفته بالعبرية فأمر لا يقبل الشك فهى لغة قومه، وهى أيضا لغة التراث النبوى السابق عليه فى بنى إسرائيل، وهى أيضا لغة التوراة التى نزلت عليه.

ثالثاً : أن التوراة نفسها أكدت على عبرية موسى كما أكدت على عبرية التسمية. أما فيما يتعلق بالأصل العبرى لموسى فهناك فقرات عديدة فى التوراة تشير إلى ذلك (٢٧). والقرآن الكريم أيضا يؤكد على انتماء موسى إلى بنى إسرائيل عامة، وإلى الجماعة الإسرائيلية فى مصر خاصة (٢٨). أما فيما يتعلق بالتسمية فقد أعطت التوراة إسما عبريا لموسى هو משה وقد ألحق بالاسم فى نفس الفقرة صيغة الفعل الذى تم اشتقاق الاسم منه ففى سفر الخروج ٢ : ١٠ نقرأ ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתהו «ودعت إسمه موسى وقالت أنى انتشلته من الماء» وقد اختلف فى تفسير الصيغة التى ورد بها الإسم «موسى» فى التوراة. فالصيغة المقروءه هى صيغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثى المعتل משה بمعنى «سحب»، «انتشل». ووجه الاعتراض فى هذه الصيغة يعود إلى كون موسى منتشلاً من الماء وليس منتشلاِ. وكان من المفروض على حسب منطقية الأحداث أن يأتى إسم موسى فى حالة المفعول به وليس فى حالة الفاعل إذا كان لنا أن نقتنع بأن التسمية قد أخذت من واقعة الانتشال من الماء حسب الراوية التوراتية إلا إذا فصلنا بين الفقرتين الواردتين فى الخروج ٢ : ١٠ واعتبرنا الفقرة الثانية لا تعلل الفقرة الأولى. المقصود هنا هو فصل عبارة «ودعت إسمه موسى» عن العبارة التالية وهى العبارة

التعليلية : «وقالت أنــي انتشلته مــن الماء» ولهـذا لا تكون العبارة الثانية معللة للتسمية المعطاه فــي العبارة الأولى. وإذا أخذنا بهذا الفصل فنحن في حل مــن ربــط أســم موسى بحادثة الانتشال من الماء. ويمكننا البحث عــن معنى للأسم يتناسب مع أى مضمون آخر غير مضمون الانتشال من الماء.

وبعملية الفصل بين التسمية وحادثة الانتشال من الماء نكون في نفس الوقت قد ضحينا بظاهرة منتشرة فى التوراة وهى ظاهرة تعليل أسماء الأعلام وأسماء الأماكن الواردة فى التوراة، والتى تكاد تكون ظاهرة مستقلة واضحة فى صلب التوراة ونظرا لقرب التوراة من عهد الأسطورة فى بيئة الشرق الأدنى القديم، واحتمال تأثرها بها فإن كثيرا من الأسماء المعللة فى التوراة يمكن شرحها فى ظل ما يسمى بالأسطورة التعليلية، أى الأسطورة التى تعلل أو تفسر حادثة ما خاصة وأن كثيرا من الأسماء المعطاة للأعلام والأماكن فى التوراة قد ارتبطت بقصة حقيقية أو غير حقيقية. ووظيفة القصة شرح سبب التسمية مما يجعلها مشابهة لنفس وظيفة هذا النوع من الأساطير الذى اصطلح على تسميته بالأساطير التعليلية (٣٩). والأمثلة على ذلك متعددة فى التوراة منها على سبيل المثال: «وعرف أدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت اقتنيت رجلا من عند الرب» (التكوين ١ :٤). ومثال أخر: «هذه تدعى إمرأة لأنها من امرئ أخذت» (التكوين ٢ : ٣) وكذلك: «ودعا أدم اسم إمرأته حواء لأنها أم كل حى» (التكوين ٣ : ٢٠) وكذلك أيضا مع معظم أسماء أبناء يعقوب (انظر التكوين ٢٩: ٣١ – ٣٥، ٣٠: ٩ – ١٤، ١٨ – ٢٥). إلى غير ذلك.

ولا شك فى أن عملية ربط إسم موسى بحادثة الانتشال هو من باب القصة التعليلية، وهى بهذا تسير على نهج التوراة فى إعطاء تعليل لأغلب الأسماء الواردة بها. ولكن نظرا لعدم تناسق الإسم المعطى لموسى مع وضعه

فى القصة نجدنا مضطرين إلى البحث عن تعليل للإسم بعيدا عن حادثة الانتشال من الماء، وإن كان فى هذا خروج على النسق التوراتى الذى لاينفع معه هنا إلا افتراض وجود تحريف أو خطأ فى النسخ قد وقع عند تسجيل إسم موسى فجعله فى صيغة إسم الفاعل على عكس مجريات القصة التوراتية. وهذا بطبيعة الحال هو الافتراض البسيط الذى يحل لنا المشكلة دون أن نتعمق فى التفكير لنبحث عن تعليل أو تعليلات أخرى للتسمية بعيدا عن الحادثة التى ارتبط بها الإسم فى التوراة.

وبما أن هناك افتراضات لتفسيرات خاصة بالإسم موسى تبتعد به عن الانتشال من الماء مثل تفسير فرويد للتسمية وغير ذلك.. نقول طالما أن هناك افتراضات طرحت بعيدا عن التعليل التوراتى فإن هذا يفتح الباب للبحث عن تعليلات أخرى لا تنقصها الأدلة المبرهنة عليها. وهناك أكثر من افتراض لتعليل وتفسير التسمية. والافتراض الأول أن يكون موسى מֹשֶׁה اسم فاعل بمعنى المنتشل: ولكن الانتشال هنا لا علاقة له بقصة مولد موسى وانتشاله من الماء، ولكنه يرتبط بقصة أخرى هى انتشال موسى لبنى إسرائيل من الماء بواسطة معجزة انشقاق البحر، وتحقق خلاص جماعة بنى إسرائيل على يد موسى. وإذا قبلنا هذا الرأى فالتسمية إذن أعطيت لموسى فى وقت متأخر أثناء أو بعد تمام خلاص بنى إسرائيل من فرعون بعد انشقاق البحر، وعبور بنى إسرائيل تحت زعامة موسى إلى سيناء. ونجد لهذا الرأى تأييدا من لويس جنزبرج فى عمله الضخم «قصص اليهود» المعتمد على روايات الأجادا (٤٠). ففى الروايات الخاصة بطفولة موسى نجد أن موسى قد أعطى مجموعة من الأسماء ليس من بينها الإسم موسى الذى أطلق عليه بعد سنتين من ولادته حين أعيد الطفل إلى ابنة فرعون بعد تمام رضاعته فأطلقت عليه ابنة فرعون الإسم «موسى» لأنها حسب رواية الأجادا «قد انتشلته من الماء ولأنه سينتشل بنى إسرائيل خارج أرض مصر فى وقت سيأتى» (٤١).

نصفها الثانى الذى لم يرد له ذكر فى التوراة، وهو تسمية موسى بالمنتشل لبنى إسرائيل من مصر. ولكن بهذا الشكل تخرج الأجادا فى تفسير إسم موسى عن دائرة التوراة وبعيدا عن حادثة الانتشال من الماء. وتحفظ أيضا النص التوراتى من التغيير بجعل משה اسم الفاعل كما هو الحال. وهنا يجب أن نلاحظ أن التعليل الأول للتسمية يأتى من جانب ابنة فرعون بينما التعليل الثانى لا يخصها بطبيعة الحال.

ويقودنا هذا المعنى الأخير إلى افتراض ثان. وهو أن التسمية משה قد تكون مشتقة من מש وهو فعل أجوف מוש بمعنى استرد، استرجع، ارتحل، انتقل، طرد واسم الفاعل يكون بمعنى المسترد أو المرتحل أو المرسل. وهى معانٍ تقترب من العمل الذى قام به موسى وهو استرداد جماعة بنى إسرائيل (من مصر) أو المرتحل بها، أو الهارب بها من مصر، أو الخارج بها من مصر. وكلها معانٍ قريبة ومتشابهة إلى حد ما.

وهناك افتراض ثالث أضعف من الافتراضين الأولين من ناحية الاشتقاق اللغوى، وإن كانت له دلالة قوية من ناحية المعنى، فالإسم «موسى» ربما يكون تحريفا أو أختصارا لكلمة מושיע بمعنى «مُخلِّص» وهنا نفترض سقوط الجزء الأخير من الكلمة، وهو المكون من الياء والعين المشكلة بالفتحة المسروقة أو استبدالها بحرف إلهاء والعين نظرا لكونهما من مخرج واحد وهو الحلق. وإذا كان هذا صحيحا فربما يكون قد تم ذلك التخفيف خاصة فى حالة استخدام هذه الكلمة كاسم علم حيث أن نطق الياء والعين بالفتحة المسروقة يكون ثقيلا على اللسان، فاستعيض عن ذلك بتشكيل الشين بالسيجول واستبدال العين بإلهاء تسهيلا للنطق. وإذا صح هذا فإن التسمية تعنى المخلص، أو المنقذ. وهى تسمية تنطبق تماماً على وظيفة موسى وعمله الأساسى ألا وهو كونه المحقق لخلاص بنى إسرائيل، ولا تنقصنا الأدلة من

الأساسى ألا وهو كونه المحقق لخلاص بنى إسرائيل، ولا تنقصنا الأدلة من التوراة وغيرها من المصادر اليهودية لاثبات أن موسى هو المخلص واسناد مهمة الخلاص إليه، وهى مهمة ارتبطت به منذ ولادته وأيدتها المعجزات التى صاحبت ولادته، والرؤى التى فسرت بها، ومنها مبوزة أخته بأن أم موسى ستلد طفلا يخلص إسرائيل (٤٢).

والطريف أن بعض المصادر الإسلامية قد أدلت بدلوها فى البحث عن تفسير لإسم موسى. نجد أبرزها ما ورد فى تفسير الرازى وهو يتميز عن كثير من التفاسير الإسلامية فى ناحية هامة، وهى اهتماماته اللغوية الملحوظة. وهنا نجد الرازى يعطى أكثر من تعليل للتسمية موسى من بينها تفسير يعتبر التسمية «موسى» تسمية عربية لكى تضاف إلى الرأيين السابقين الخاصين بمصرية الاسم وعبريته. هذا مع العلم بأن الرازى نفسه يفضل الأصل العبرى للتسمية وإن كان يعطينا تفسيرا مختلفا للتسمية فى العبرية. أما القول بالأصل العربى فيشتق لنا الاسم من وزن فعلى، ويعتبر الميم أصلية فى الأسم، وأن الإسم يشتق من «ماس» «يميس» بمعنى تبختر فى مشيته وسمى موسى بذلك لأنه كان يتبختر فى مشيته. ويعتبره رأى أخر من وزن مفعل والميم فى موسى زائدة، والمعنى مأخوذ من «أوسيت الشجرة اذا أخذت ما عليها من ورق» وأن موسى يسمى بذلك لصلعه (٤٣) ويعتبر الرازى هذين التفسيرين للإسم فاسدين، ويفضل عليهما أن تكون التسمية عبرية وأنها مركبة من كلمتين عبريتين تعنيان ماء وشجر، وأن موسى سمى بإسم المكان الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر حين جعلته أمه فى تابوت دخل بين أشجار عند بيت فرعون (٤٤). وواضح أن هذا التفسير الأخير لمعنى الاسم لا يركز على عملية الانتشال من الماء بل يركز على الوصف الطبيعى للمكان الذى وجد فيه موسى. وإذا كان رأى الرازى صحيحا فيما يتعلق بأن الاسم مركب من

كلمتين فربما يكون من الأفضل ترجمة التسمية «بطفل الماء» اعتمادا على ورود كلمة מוש في العبرية بمعنى طفل أو ولد [٤٥] والميم تعبر عن الماء فى شكل مختصر نتيجة للتركيب الذى يأخذ شكل الإضافة.

وعلى كل حال استفدنا من تفسير الرازى أمرين جديدين: الأول اقتراح عروبة التسمية موسى بالمعانى التى أوردها الرازى. وعلى الرغم من رفضه لهذا الاقتراح واعتباره فاسدا إلا أنه من الممكن إضافته إلى المقترحات السابقة والخاصة بمصرية التسمية فيصبح لدينا ثلاثة آراء فيما يتعلق بأصل التسمية وهى : الأصل العبرى وهو الأقوى، ثم الأصل المصرى، وأخيرا الأصل العربى. أما الأمر الثانى المستفاد من تفسير الرازى فهو قوله بأن الإسم عبرى مركب من كلمتين، وهو رأى نعتبره جديدا لأن الآخذين بعبرية الأسم لم ينظروا إليه على أنه إسم مركب ولكن نظروا إليه على أنه وحدة واحدة غير متجزئة. ورأى الرازى لا يخلو من وجه للصواب.

وأخيرا فإن الرد على آراء فرويد ومدرسته تجاه موسى عليه السلام وديانته لا يعبر فقط عن ضرورة علمية لتنفيذ هذه الآراء علميا، والرد عليها فى موضوعية تامة. ولكنه يعكس فى نفس الوقت أهمية دينية نظرا لأن هذه الآراء تناولت التراث الدينى التوحيدى بالنقد والتحليل. وقد شككت فى بعض شخصيات هذا التراث، وفى المفاهيم الدينية التى دعت إليها وبخاصة مفهوم التوحيد. ويجب ألا ننسى أن فرويد له موقف معروف تجاه الدين. فهو فى الحقيقة لا يعترف بالدين، بل يصفه بأنه من أوهام العقل الإنسانى، ومن هذا المنطلق كانت معالجة فرويد لليهودية ومفاهيمها وعاداتها وطقوسها. فقد أخضع فرويد العقائد اليهودية للتحليل السيكولوجى، كما أخضع السلوك الدينى عامة لنظريته التى انتهى فيها إلى نتائج خطيرة من أهمها أن فكرة الإله من اختراع العقل البدائى، وهى تعبر عن العجز الانسانى فى مواجهة

انطبيعة والكون، وهو أشبه بعجز الطفولة الذى يولد الحاجة إلى الحماية التى يجدها الطفل عند الأب، ولأن هذا العجز مستمر طوال الحياة، فالحاجة إلى الأب وحمايته مستمرة. ومن هنا كان اكتشاف الألوهية والعدالة والثواب والعقاب والحياة بعد الموت. وكما أن الأب مصدر للحماية والعون، فهو أيضا مصدر للخوف، وهكذا الإله أيضا مصدر للحاجتين معا. وهذا التحليل السيكولوچى لا ينطبق على الانسان البدائى، ولكنه يفسر أيضا السلوك الدينى للإنسان فى كل العصور (٤٦).

وتشير هذه الخلاصة السريعة إلى موقف فرويد من الدين عامة، ومن اليهودية خاصة ويدعم هذا الموقف أن فرويد يعتبر من اليهود المندمجين، ومن الرافضين لكثير من المفاهيم الدينية لليهودية الأرثوذكسية (٤٧) ولكن يبدو أن هذا الرفض لم يمنع فرويد من الرغبة فى البحث فى بعض المشاكل والقضايا اليهودية من وجهة علم النفس التحليلى الذى طوره. وكانت قضية أصل موسى وحياته ونشأته من بين أهم المسائل التى جذبت انتباه فرويد، ورأى فيها حقلا خصبا لتطبيق نظرياته السيكولوچية، كما أعلن هو عن ذلك فى دراسته عن موسى والتوحيد (٤٨).

ومع الاعتراف بأهمية التحليل النفسى فى كشف أغوار النفس الإنسانية وفهم أسرارها، وفى إلقاء الضوء على شخصيات التاريخ القديم من زاوية جديدة لم تكن مطروقة من قبل ... إلا أن استخدام وسائل التحليل النفسى وتطبيقها على التاريخ القديم، وعصوره، وشخصياته يجب أن يتم فى حدود الموضوعية العلمية، وداخل إطار بناء يسعى إلى تعميق المعرفة الانسانية فى التاريخ القديم، وخاصة التاريخ الدينى للإنسانية. وهنا نرى أن فرويد قد أخطأ حين توسع فى تطبيق منهجه فى التحليل النفسى لفهم شخصيته موسى عليه السلام، والوصول إلى حكم على موسى وديانته لا يتناسب مطلقا مع ما

ورثناه من أخبار وروايات عن موسى وديانته فى كثير من المصادر الدينية المقدسة كالتوراة، وبقية كتب العهد القديم، والعهد الجديد، والقرآن الكريم، وغير ذلك من المصادر الدينية التى تناولت شخصية موسى ودعوته بالشرح والتفسير بل على العكس تماما لقد استخدمت بعض هذه المصادر استخداما عشوائيا لإثبات عنصر أو أخر من عناصر التحليل النفسى الذى سعى فرويد إلى تطبيقه حيث طوّع مادة التوراة لخدمة نظريته. ولعل من أخطر الأمور التى نراها هنا عدم اعتراف فرويد بالتراث الدينى يهوديا كان أو غير يهودى، والانطلاق لفهم افكار اليهودية وشخصية موسى من افتراضات علمية قد لا تصلح لشرح وتفسير ظواهر التاريخ القديم، وخاصة التاريخ الدينى.

إن مهمة علم النفس فى المجال الدينى يجب أن تنحصر فى محاولة إيجابية لزيادة معرفتنا الدينية وتعميقها من خلال الوسائل التى طورها علم النفس لفهم السلوك الإنسانى، وخاصة السلوك الدينى. ولكن فرويد لم يلتزم بهذا الإطار الإيجابى فى استخدام علم النفس استخداما إيجابيا. ولا نعتقد أن من مهمات علم النفس أن يصدر حكما مطلقا على التاريخ القديم، أو على الفكر الدينى، أو أن يصل إلى تقييم سيكولوچى لهذا التاريخ. لقد خلط فرويد بين مهمة عالم النفس ومهمة المؤرخ العام، ومؤرخ الأديان على وجه الخصوص. فالحكم على موسى عليه السلام بأنه مصرى وليس عبريا، والحكم على ديانته بأنها مصرية وليست عبرية... مثل هذه الأحكام ليست أحكاما سيكولوچية، ولكنها أحكام تاريخية. وهناك من المؤرخين من هم أقدر من فرويد على الوصول إلى مثل هذه الأحكام وإن لم يفعلوا، لا عن عجز، ولكن لأن المادة التاريخية والدينية المتوافرة لديهم لا تؤدى بهم إلى مثل هذا الحكم التعسفى الذى أطلقه فرويد، وهو المؤهلون علميا لإطلاق مثل هذا الحكم التاريخى والدينى. ولقد خرج فرويد من مجال علم النفس إلي مجال التاريخ

معتقدا عن طريق الخطأ أن تحليله النفسى يمكنه من إصدار أحكام تاريخية. وقد رأينا من قبل كيف استخدم المادة التاريخية والدينية واللغوية استخداما يخدم أغراضه العلمية فى التحليل النفسى. وقد خرج بهذا عن أهداف علم النفس وحدود. وقد تجاوز فرويد أيضا حدود الموضوعية العلمية حين حاول تطبيق نظريته السيكولوجية على الدين من موقف معادٍ للدين، غير معترف بمصادره الإلهية، ومعتقدا فى أن الأفكار الدينية والمعتقدات هى من خلق وأوهام النفس الإنسانية وأنها تعبير خارجى عما يدور فى النفس من مشاعر وغرائز متناقضة. هذا بالاضافة إلى المشاكل التطبيقية التى يصادفها علم تطبيقى كعلم النفس التحليلى فى فهم شخصيات وأحداث التاريخ القديم، وأطلاق أحكام كلية على هذه الشخصيات، كما لو كانت شخصيات حية ترقد على أسرّة فى عيادات نفسية. لقد تجاوزت هذه المحاولة حدود الواقع الفعلى عن إيمان خاطئ بالإمكانيات الهائلة لوسائل التحليل النفسى التى تمكنها من فهم سلوك الانسان القديم بنفس قدرتها على فهم سلوك الانسان المعاصر.

لقد ضرب فرويد عرض الحائط بما عرف عن ديانة موسى من خصائص ميزتها فى التاريخ القديم عن الديانات المحيطة بها فى بيئة الشرق الأدنى القديم، وخاصة الديانة المصرية القديمة. فقد كانت هذه كلها ديانات تعدد وثنية طبعية لا يربطها بديانة موسى رابط، حيث قامت هذه الأخيرة على أساس من التوحيد الأخلاقى، وعلى أساس من الاعتقاد فى السيطرة الإلهية على الطبيعة وعناصرها، وأيضا على أساس من الوحى المكتوب كمصدر للنظم والتشريعات والقوانين المنظمة للحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية لبنى إسرائيل. وقد تم إخضاع العقل الانسانى لسلطة الوحى، فأصبح وسيلة للتعرف على الحقيقة الإلهية من خلال تفسير وشرح مادة الوحى، وبالوحى والعقل اضمحل دور الطبيعة وتأثيرها على التفكير الدينى الإسرائيلى. وقد كان لهذا أثره فى استقلال ديانة موسى، وسموها على

ديانات الطبيعة، ومن بينها الإخناتونية. وتم الانتقال من الإيمان بعناصر إلهية طبيعية متعددة إلى الايمان بإله واحد خالق للطبيعة وعناصرها، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة معبودة إلى قوة مخلوقة. وهذا يعنى أنه بمقارنة الوضع فى ديانة إخناتون يصبح الإله الواحد أتون فى الإخناتونية أحد العناصر الطبيعية الخاضعة للإله الواحد فى ديانة موسى عليه السلام.

وفى الوقت الذى كانت فيه ديانة موسى عليه السلام ثورة على الفكر الأسطورى فى منطقة الشرق الأدنى القديم رافضة للأسطورة ومضامينها، معتمدة على الوحى كمصدر أول للمعرفة الدينية، وعلى العقل فى تفسير الوحى ... يخرج علينا فرويد - إشباعا لطموحاته فى التحليل النفسى-بفكرة أن موسى مصرى حولته الأسطورة إلى عبرى مع أن كل الأدلة التاريخية والدينية تشير إلى عكس ذلك كما حاولنا أن نوضح من قبل. ولا ننكر هنا أن التوراة قد دخلتها عناصر أسطورية بتأثير من بيئة الشرق الأدنى القديم عامة، ولكن هذه تنحصر فى مواطن معينة خاصة بقصص الخلق والطوفان وغيرها، وهنا يجب أن نستثنى المعجزات التى وردت فى العهد القديم على يد الأنبياء، فهذه لا تصنف ضمن أساطير العالم القديم، ولكنها معجزات إلهية مؤيدة للأنبياء فى بعض مواقفهم ضد أقوامهم وهى ليست ضد العقل ولكنها فوق العقل استنادا إلى إلهية مصدرها.

وشخصية موسى عليه السلام من أكثر شخصيات العهد القديم وضوحا نظرا لكثرة ما ورد عن موسى من معلومات فى التوراة وبقية الكتب المقدسة وفى القرآن الكريم. وتكاد تكون كل أعماله الدينية والتاريخية معروفة. ولكن فرويد يتجاهل كل هذا، ويأخذ فقط من قصة موسى ما يتعلق بطفولته ليبنى عليه نظريته. واهتمام فرويد بالطفولة معروف، ولكن الموضوعية العلمية تمنع من تشكيل طفولة موسى لكى تتناسب مع نظرية سيكولوچية، أو مع غيرها من

النظريات. ولو كان فرويد قد قبل المعطيات التاريخية المواكبة لحياة موسى في طفولته، لأدرك أن أحداث طفولة موسى أحداث عادية خالية من التركيبة الأسطورية التى وضعها داخلها. ولكن رفض فرويد للدين وحكمه عليه بأنه وهم كبير وقعت فيه الإنسانية وطورته، هو الذى سمح لفرويد بأن ينظر إلى الشخصيات النبوية نظرته إلى الإنسان العادى صاحب الغرائز الطفولية، وكذلك النظر إلى ما حققته هذه الشخصيات النبوية من معجزات على أنه من خلق الأسطورة، وبالتالى يقارن بين موسى مثلا وعدد من الشخصيات الأخرى التى اتفق على أنها شخصيات تنتمي إلى التراث الأسطورى فى بلاد ما بين النهرين، وفي بلاد اليونان والفرس، والتى ينتمى كل منها إلى تراث دينى يعترف بالأسطورة بل ويقوم عليها. وهى مقارنة غير عادلة حتى وإن كانت هناك بعض الأمور أو العناصر المتشابهة فى حياة هذه الشخصيات، فالتشابه ليس كل شئ فى المقارنة، ولكن الأسس أو المبادئ أو الأصول التى نتج عنها التشابه هى الفيصل فى الحكم النهائى على وجود علاقات تسمح بالمقارنة أو لا تسمح بها. وقد تمسك فرويد بعناصر التشابه وتناسى الأسس التى تقوم عليها هذه العناصر فوقع فى خطأ منهجى جوهرى حين قارن بين موسى وبعض شخصيات التاريخ القديم على أساس من قاعدة التشابه لا على أساس المبادئ والأصول التى تتحكم فى هذه الشخصيات، وتوجه حركتها فى التاريخ.

الفصـــــــل الثالـث
مكانـــة مـوسى فـــى تاريـــخ الـديانـة اليهوديـة

أولاً: موسى نموذج النبى عند الإسرائيليين :

ورغم هذا الاختلاف حول شخصية موسى إلا أن هذه الشخصية أعطت للنبوة الإسرائيلية فيما بعد ملامحها الأساسية. فقد أصبح موسى النموذج الأول للنبى عند الإسرائيلين. وأصبحت فترته فترة النبوة الحقيقية فى التراث الإسرائيلى، وأصبح أنبياء بنى إسرائيل يبنون رؤاهم ونبوؤاتهم واصلاحاتهم على أساس التراث الموسوى. هذا بالاضافة إلى أن أحداث فترة الخروج من مصر بزعامة موسى أصبحت هى الأخرى فترة نمونجية مثالية يتمنى تكرارها كل نبى من أنبياء بنى إسرائيل بعد موسى. فالنبى اشعيا يتصور العودة إلى فلسطين بعد السبى البابلى على نفس الصورة التى تم بها الخروج من مصر، ويتوقع وقوف الإله الإسرائيلى مع شعبه ضد الآشوريين كما فعل من قبل ضد المصريين، وسيمهد لهم الطريق كما شق لهم قديما طريقا فى البحر (إشعيا ٤: ٦، ١٠ : ٢٤ - ٢٧، ١١: ١١ - ١٦).

وكذلك النبى إرميا يؤكد على التشابه بين الخلاص الأول، ويقصد الخلاص الذى تم فى عهد موسى، وبين الخلاص فى المستقبل (إرميا ١٦: ١٤- ١٥، ٢٣: ٧)، والنبى حزقيال يتصور العقاب الإلهى للإسرائيليين على عصيانهم وبعدهم عن العبادة الحقيقية فى صورة الشتات والتيه فى الصحراء بعد الخروج من مصر، فالعصاة فى نظر حزقيال لن يدخلوا الأرض المقدسة. ويبنى حزقيال فلسفته التاريخية حول الخروج وأحداثه، فهو يستخدم هذه الحادثة التاريخية للبرهنة على عظمة الإله، بل يذهب حزقيال إلى الاعتقاد فى

أن خطيئة الإسرائيليين تعود إلى فترة الاقامة فى مصر، ويتصور العلاقة الجديدة بين الرب والشعب فى صورة عهد جديد بدلا من العهد القديم المنقوض (حزقيال ٢٠: ٥- ٦، ١٦: ٥٩ - ٦٣، ٢٠: ٣٤- ٣٨).

ويعطى إشعيا الثانى تصورا مشابها فيتنبأ بأن الإله سيشق طريقا فى الصحراء ويخلق ينابيع وأنهارا حتى لا يموت الإسرائيليون عطشا. وفى هذا الخروج الجديد سيمهد الإله الطريق لعودة الإسرائيليين.

ثانياً: موسى الثانى أو معلم البر فى وثائق البحر الميت :

وتظل هذه الصورة المثالية للعصر الموسوى فى الكتابات اليهودية المتأخرة. ونجد صداه فى وثائق البحر الميت حيث نظم جماعة القمران أنفسهم على نفس الشكل الذى نظم به الخارجون من مصر أنفسهم، بل لقد استعاروا نفس المفاهيم الدينية المتعلقة بالخلاص والوعد الإلهى ونظروا إلى «معلم البر» بينهم على أنه موسى الثانى، واعتبروا العصر الموسوى الجديد واقعا بينهم وفى زمانهم (٤٩).

ثالثاً: موسى النبى الملك فى الكتابات اليهودية المتأخرة :

وفى التراث اليهودى المتأخر يأخذ موسى عليه السلام صورة أكثر مثالية. فهو بداية الوحى الإلهى المحدد لديانة الإسرائيليين، وهو أيضا البطل القومى، وعلى هذا فهو المؤسس الدينى والتاريخى للإسرائيليين كشعب. وكثيرا ما نجد موسى يأخذ صورة النبى الملك فى الوقت الذى لم يتمتع ملوك بنى إسرائيل فى التاريخ بالخصائص الروحية الأخلاقية التى تجمعت فى شخصية موسى. وعلى الرغم من أن موسى لم يكن ملكا بالمعنى المعروف لهذا اللفظ فأن سفر التثنية يعطيه هذه الصفة، وهى قد تعنى أن موسى فى حروبه وقيادته لشعبه بنى إسرائيل كان أشبه بالملك (التثنية ٢٣: ٥). هذا وإن كان المفسرون اليهود لهذه الفقرة قد اختلفوا إن كانت هذه الفقرة تتحدث عن الرب أم عن موسى.

وبالاضافة إلى هذا هناك إشارات قليلة إلى كون موسى نبيا وهو الأمر الذى أشرنا إليه من قبل. وعلى هذا نجد اللقب «نبى» يعطى لموسى الأول مرة فى العهد القديم فى سفر هوشع ١٢: ١٣ حيث يقول النص: «وبنبى أصعد الرب إسرائيل من مصر وبنبى حفظ». ويمكن استنتاج صفات النبوة من بعض المواضع الأخرى فى التوراة. فالصفة الأولى المنسوبة إلى موسى هى أنه يتكلم بكلام الرب إلى شعبه وهذه إحدى المعالم الأساسية فى دور النبى. وهنا يقول سفر الخروج ٤: ١٢ «أما هو أنا الرب. فالآن أذهب وأنا أكون مع فمك وأعلمك ما تتكلم به» ويعطى سفر العدد ١١ : ١٧ مظهرا آخر من مظاهر النبوة لدى الإسرائيليين وهو ضرورة أن ينزل عليه الروح القدسى: «فأنزل أنا وأتكلم معك وأخذ من الروح الذى عليك وأضع عليهم». وقد حددت آيات التوراة أهمية موسى وامتيازه على كل أنبياء بنى إسرائيل بأن فرقت بينه وبينهم فى شئ أساسى يختص بوسيلة الاتصال بين النبى والرب. ففى سفر العدد ١٢: ٦- ٨ نقرأ: «إن كان منكم نبى للرب فبالرؤيا استعلن له فى الحلم أكلمه فما إلى فم وعينا أتكلم معه لا بالألغاز». وفى سفر التثنية إشارة واضحة إلى امتياز موسى على بقية أنبياء بنى إسرائيل : «ولم يقم نبى فى إسرائيل مثل موسى الذى عرفه الرب وجها لوجه» (التثنية ٣٤ : ١٠).

رابعاً: موسى النبى الملك الكامل عند الفيلسوف اليهودى السكندرى فيلون:

وفى التراث الفلسفى اليهودى نجد الفيلسوف اليهودى فيلون فى النصف الأول من كتابه «حياة موسى» يصور موسى على أنه «الملك الكامل» (٥٠). وهذه الصورة المثالية للملك يتأثر فيها فيلون بالصورة المثالية للملك فى التفكير الهللينستى، حيث يختار لنفسه الفضائل الشخصية على الثراء المادى وهى صفة أساسية فى فلسفة الحكم الهللينستى. هذا بالاضافة إلى تمتع موسى بصفات أساسية منها ضبط النفس والصبر والحكمة والفهم والمعرفة والمعاناة

واحتقار الملذات، والبر والدعوة إلى فعل الخير والبعد عن الخطيئة حسب القانون وحسب العدل. وقد كان موسى مثاليا كملك فى تبعيته لقانون الطبيعة. ويعتبره فيلون أيضا الملك الفيلسوف الحقيقى لأنه دعم مذاهبه بالعمل (٥١). وبالاضافة إلى أنه الملك المثالى، أضاف فيلون أن موسى أعظم من أعطى قانونا وأعظم كاهن ونبى. ويعتبر فيلون موسى القانون مجسدا فتوراة موسى المكتوبة فى نظر فيلون هى تجسيد للقوانين التى عاش بها الآباء الإسرائيليون الذين كانوا أيضا تجسيدا للقوانين الشفهية غير المكتوبة المساوية لقانون الطبيعة عند الاغريق. ويقتبس فيلون فكرة أساسية فى هذا الشأن من التراث الأغريقى. فالملك لأنه يصدر مراسيم تصبح قوانين، فالملك نفسه قانون حى أو القانون مجسدا (٥٢). وهكذا كان موسى فى نظر فيلون ولا يخفى تأثير الأفلاطونية المحدثة فى هذا الشأن.

وتعتبر صفة النبى أهم صفة ينسبها فيلون إلى موسى. ويعطى فيلون خصائص هامة لنبوة موسى: أولها أن الله تكلم مباشرة إلى موسى، وأن موسى قد سمع وعمل مفسرا لكلمات الرب. والتفسير هنا أقل خصائص النبوة أهمية عند فيلون إذ لا يرقى التفسير إلى درجة النبوة، وإن كان يجعلهما متساويين ومترادفين فى موضع آخر من كتابه «حياة موسى». وثانى هذه الخصائص أن موسى أعطى شريعة عن طريق سؤاله الرب وإجابة الرب بوصية جديدة فى كل مرة. والخاصية الثالثة لنبوة موسى أن الوحى إليه كان مباشرا وأن موسى وهو يتحدث كان فى حالة من تملكه الإلهام الإلهى. ولا يكتفى فيلون بهذا بل يعتبر موسى نبيا متصوفا زاهدا لأنه لم يكن فى حاجة إلى طعام أو شراب وهو على جبل سيناء بل اكتفى بالطعام الأفضل الذى جاءه من السماء من خلال الرؤى ويقصد هنا الطعام الروحى (٥٣). من هنا يتضح أن فيلون قد رأى فى شخصية موسى صفات أربع هى الملك المشرع الكاهن النبى. وأن صفة النبوة هى أهم هذه الصفات والبقية صفات ضرورية للنبى.

هذه الصفات التى نسبها فيلون إلى موسى لاشك أنها ضرورية فى ظاهرة النبوة. ولكن فيلون يذهب إلى أبعد من هذا حين ينسب إلى موسى بعض الصفات التى تخرج به عن دائرة الإنسانية وهو فى هذا يبتعد كثيرا عن الصورة التوراتية لموسى. فهو يذهب إلى حد تأليه موسى استنادا إلى فكرة أن الله اعتبر موسى شريكه فيما يملك. «لهذا فموسى وريث الرب. ويقول فيلون أنه لهذا السبب كانت العناصر الطبيعية الكونية من أرض وماء وهواء ونار، مطيعة لموسى. كما أن موسى دخل فى ظلام حيث كان الرب (على جبل سيناء) وهكذا قد أدرك موسى أشياء للا يراها مخلوق طبيعى. بل لقد أطلق فيلون لقب إله على موسى لأنه سمى إله وملك كل الأمة» (٥٤) ولهذا فموسى ليس كبقية البشر فقد عرف أشياء لم يعلمها إياه أحد. وفى موضع أخر من كتابه ينص فيلون على أن الله عين موسى إلها وجعله واقفا بجواره (تثنية ٥:٣١). ويستشهد فيلون بالنص التوراتى الوارد فى الخروج ٧ :١ «فقال الرب لموسى انظر. أنا جعلتك إلها لفرعون وهارون أخوك يكون نبيك». ويعلق أحد شارحى فيلون المعاصرين على ذلك بقوله «إن فيلون لم يؤله موسى تماما ولكنه اقترب كثيرا من ذلك. إن فيلون كان موزعا بين الوحدانية اليهودية والفيثاغورية الحديثة والفلسفة الافلاطونية من ناحية وبين الاتجاه الشعبى العام لتأليه الأبطال العظام من ناحية أخرى» (٥٥). وليس هناك شك فى أن فيلون، إلى جانب تأثره بالآراء الفلسفية اليونانية الهللينستية، قد تأثر أيضا بالمعتقدات الشعبية الاغريقية وبالتفكير الأسطورى لدى الاغريق الذى مجد حياة الابطال من البشر، ورفعهم إلى مصاف الآلهة. ولكن فيلون بعمله هذا ابتعد كثيرا بل وانحرف تماما عن التفكير اليهودى الأصيل فيما يتعلق بالوحدانية.

خامساً: صورة موسى عند المؤرخ جوزيفوس :

أما صورة موسى عند جوزيفوس المؤرخ اليهودى المعروف فى القرن الأول الميلادى فهى بلا شك صورة عظيمة مأخوذة عن التراث اليهودى، وجامعة لكل

المعالم التى أعطاها هذا التراث لشخص موسى. فهو الحكيم المشرع صانع المعجزات، النبى، والعبقرية العسكرية بل ويطلق عليه أيضا «الرجل المقدس». وفى رده على أبيون يقدم جوزيفوس موسى فى صورة تفوق تلك التى أعطاها التراث اليونانى لأبطاله وحكمائه، فهو أنبل معلم للفضيلة وهو الذى تعلم منه فلاسفة اليونان الحكمة خاصة فيثاغورس وانكسموارس وأفلاطون (٥٦). ويستدل على ذلك بادعاء المصريين موسى لأنفسهم، وأنه كان واحدا من كهنة هيليوبوليس تم طرده بسبب إصابته بالجذام، كما يثبت ذلك أيضا من خلال عرضه الفلسفى لمفهوم الالوهية عند موسى، واثبات عالمية التشريع الموسوى(٥٧) ويدعى أيضا أن المصريين ألهوا موسى وخلدوه طبقا لمعتقداتهم.

وعلى كل فإن جوزيفوس يركز كثيرا على أن أهم فضائل موسى هى كونه المشرع. وهو فى هذه الوظيفة كمشرع يقترب عنده من المستوى الإلهى فهو كثيرا ما يشير إلى التشريعات التى أتى بها موسى على أنها أحيانا تشريعات إلهية، وأحيانا أخرى يعتبرها تشريعات موسى (٥٨). وهنا يميل إلى اعتبار موسى «رجل الله» ومثال الفضيلة ونموذج للفضائل العملية التى مجدها المجتمع الرومانى الذى عاش فيه جوزيفوس وتأثر بمعطياته وثقافته فى وصفه لموسى ووظيفته خاصة كمشرع وصانع معجزات وحكيم يفوق نظائره فى المجتمع الاغريقى والرومانى.

سادساً: موسى فى الأدب الحاخامى:

وإذا توخينا صورة موسى فى الأدب اليهودى الحاخامى لوجدنا أن هناك استمراراً فى تعظيم موسى وتمجيد شخصيته. فهو يوصف فى هذا الأدب على أن أعظم الأنبياء. فالمشنا مثلا تقول: «ليس هناك فى إسرائيل من هو أعظم منه (موسى)». وفى المدارشيم نجد أن موسى يوصف بأنه أعظم

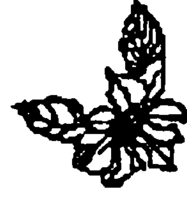
رؤيته للرب كانت واضحة ومميزة وأنه الوحيد الذى كان فى وعيه خلال لحظات الوحى الإلهى. وكما انحرف فيلون فى تأليهه لموسى نجد أيضا بعض فقرات المدارشيم تدعى أن موسى كان نصفه إنسان ونصفه إله (٥٩). وفى كتاب «الزوهار» يعتبر موسى «الانسان الكامل الأول».

وقد دفعت هذه الأوصاف غير العادية لموسى فى التلمود والمدارش والزوهار وغيرها من الكتابات اليهودية كثيرا من اليهود إلى اتخاذ خطوات حاسمة لمنع عملية تأليه موسى. وتبدو هذه الخطوات واضحة فى بعض صفحات العهد القديم نفسه. فالتوراة لا تذكر أخبارا كثيرة عن شخصية موسى، على الرغم من ذكرها لكثير من أقواله وأفعاله. كما أنها تهمل ذكر أسرته، وتظهر موسى أحيانا كثيرة فى صورة العاجز غير القادر، فقبل أن يقوم بإنجاز معجزاته نجده يسأل الرب عما يجب عليه أن يفعله (الخروج ١٧: ٤). كما أن هناك تأكيدا على أن القوانين التى أعطاها موسى ليست قوانينه ولكنها قوانين الرب وأن موسى ليس إلا وسيلة لتوصيل هذه القوانين إلى بنى إسرائيل. وقد حرص محررو العهد القديم ومدونوه على العمل على عدم تقديم موسى فى صورة قد تؤدى ببنى إسرائيل إلى تأليهه. ونجد هذا الاتجاه أيضا عند بعض الحاخامات الذين على الرغم من حديثهم المبجل لموسى إلا أنهم أضافوا بعض التعليقات والحواشى التى حفظت موسى داخل الدائرة الإنسانية والتزموا الحزر عند تفسيرهم لبعض فقرات التوراة خشية الوقوع فى خطيئة تأليه موسى. ومن أمثلة ذلك تفسير رابى عقيبا للعبارة يوحل مجد الرب على جبل سيناء وغطاه السحاب ستة أيام» (الخروج ٢٤: ١٦). على أنها تشير إلى تغطية السحاب للجبل وليس لموسى، خشية أن يفهم من هذا أن موسى بعد أن غطاه السحاب قد حل به مجد الرب (٦٠). وهذا تأكيد من رابى عقيبا على عدم حلول العنصر الإلهى فى موسى، وهو تأكيد أيضا على

خضوع موسى للرب خضوع البشر للإله. وإن كان بعض المفسرين اليهود يأخذون من نفس القضية إشارة إلي إصعاد موسى إلى السماء وأن الرب قد رفعه اليه، مما دفع بعض اليهود المتأخرين إلى اعتبار أن موسى لم يمت ولكنه رفع إلى السماء كما نص على هذا كتاب «الزوهار». وهذا الرأى القائل برفع موسى إلى السماء وعدم موته يناقض التوراة فى أحد نصوصها. ففى سفر التثنية ٣٤: ٥- ٦ يرد ذكر موت موسى ودفنه فى أرض موآب، وهو الرأى الذى يتبعه غالبية المفكرين اليهود. ولكن بعض المصادر اليهودية الأخرى احتفظت بخبر رفع موسى إلى جانب خبر موته. ويذهب المؤرخ جوزيفوس إلى أن موسى قد مات وأنه قد دفن أمام جميع الإسرائيليين. وقد حاولت بعض المصادر اليهودية التوفيق بين هذين الخبرين المتناقضين بأن جعلت الرفع إلى السماء بعد الموت. وتذكر المصادر المسيحية بعض محاولات توفيقية أخرى فيذكر أوريجين نقلا عن كتاب لم يذكر إسمه أنه كان هناك موسى ثان عند موت موسى، الأول حى بالروح والآخر ميت بالجسد [٦١]. ويذهب الكاتب المسيحى كليمنت الاسكندرى إلى أن يشوع قد رأى موسى أخر إلى جانب موسى الأول وقت الرفع إلى السماء مع الملائكة والثانى على الجبل حيث تمت مراسم الدفن [٦٢].

وتتفنن العقلية الغيبية اليهودية فى أمر موسى فلا تكتفى بأمر رفعه إلى السماء بل تتوقع عودته إلى الأرض فى العصر المسيحانى. وقد وردت هذه الفكرة أيضا فى المصادر المسيحية، ففى إنجيل مرقص ٩ يظهر إيليا وموسى لعيسى وحوارييه ويفسر بعض الكتاب هذا بأن هناك توقعا يهوديا بعودتهما وأنهما من أنبياء الحشر. وقد ورد ذكر ذلك فى بعض المدارشيم. ويعلل بعض المفسرين اليهود عودة موسى بأنها استجابة للاعتقاد الشائع بأن العصر الموسوى سيعود من جديد، وعودة موسى هنا ضرورية. واستجابة أيضا

للاعتقاد الشائع فى عودة بعض الأنبياء مثل إيليا وغيره، ومن باب أولى أن تنسب العودة إلى موسى [٦٣]. والحقيقة أن فكرة عودة موسى تأثرت بالفكرة الخاصة بعودة إيليا لأن التوراة لا تعطى نصا ظاهرا يؤكد على عودة موسى. وقد ذكرت مصادر أخرى عودة النبى «الذى يشبه موسى» وربما ليس موسى نفسه. وتشير مصادر أخرى إلى أن يشوع أو عزرا هو المقصود بالنبى الذى يشبه موسى. فالأول كان خليفة موسى فى النبوة والقيادة، والثانى هو الذى ثبت الشريعة بعد أن أعطاها موسى. وفى وثائق القمران إشارة إلى «معلم البر» على أنه النبى الذى يشبه موسى.



البـــاب الثالـــث

طبيعة النبوة الإسرائيلية ووظائفها

الفصـــل الأول : بداية النبوة الإسرائيلية ونهايتها

الفصـــل الثانى : طبيعة النبوة الإسرائيلية وصفاتها

أولاً: النبوة فى اللغة والاصطلاح

ثانياً: طبيعة النبوة الإسرائيلية

الفصـــل الثالث : طبيعة ديانة الأنبياء

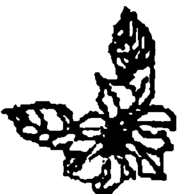
أولاً: الوظيفة الدينية للنبوة

ثانياً: طبيعة ديانة الأنبياء

الفصـــل الرابع : الوظيفة السياسية والاجتماعية للنبوة

أولاً: الوظيفة السياسية

ثانياً: الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للنبوة



الفصـــــــل الأول

بداية النبوة الإسرائيلية ونهايتها

تعتبر النبوة من أهم الظاهرات الدينية اليهودية على الإطلاق، والعلامة المميزة للديانات التوحيدية بين ديانات العالم، فاليهودية والمسيحية والإسلام هى الديانات الوحيدة فى العالم التى عرفت ظاهرة النبوة، وأمنت بعدد من الأنبياء والرسل الذين كلفوا عن طريق الوحى الالهى بتبليغ الرسالات الالهية إلى البشرية ممثلة فى أقوام هؤلاء الأنبياء والرسل على وجه الخصوص، أو إلى الانسانية كلها على وجه العموم، دون التقيد بالحدود الزمانية والمكانية.

والنبوة حقيقة دينية ثابته لها مظاهرها وأسبابها فى التاريخ الدينى الاسرائيلى، وهى المفتاح الحقيقى لفهم الديانة اليهودية التى وصلتنا مضامينها الرئيسية من خلال مجموعة الكتابات الدينية التى خلفها الأنبياء فى بنى اسرائيل، والتى يضمها الآن كتاب العهد القديم. وهو كتاب اليهود المقدس. ومن أهم أسباب تطور ظاهره النبوة فى بنى اسرائيل التدهور المستمر لعبادة الأله الواحد، والردة الدينية إلى عبادة الآلهة الاجنبية، مما استدعى الظهور المستمر للأنبياء فى بنى اسرائيل لاصلاح الأوضاع الدينية المتدهورة، ومقاومة الوثنية، والعودة بالقوم إلى العبادة الصحيحة.

ومن ناحية أخرى، كان ظهور الأنبياء فى بنى اسرائيل يمثل ضرورة تاريخية. فقد أدى انقسام مملكة داود وسليمان إلى مملكتين شمالية وجنوبية ثم سقوط المملكتين على التوالى ... أدى هذا إلى ضعف عام أصاب ملوك

وحكام بنى اسرائيل فى هذه العصور، بل وأدى فى بعض الأحيان إلى غياب الحكم، ومن هنا كان ظهور الأنبياء المتكرر لتغطية هذا العجز السياسى الواضح، واضطلعت النبوة بدور الحكم، فأصبح الأنبياء مسئولين مسئولية مباشرة عن إدارة شئون جماعة بنى اسرائيل فى أوقات السلم والحرب، وأضيفت إلى أعبائهم الدينية أعباء سياسية اقتضاها هذا الوضع الخاص للتاريخ الاسرائيلى من بعد عصر مملكة داود وسليمان وحتى ظهور المسيحية.

وقد شهدت هذه المرحلة تطورات عديدة على الساحة الخارجية. أولها ظهور القوة الأشورية المسيطرة فى الشرق الأدنى القديم، وتهديدها المباشر لمنطقة فلسطين، ونجاحها فى اسقاط المملكة الشمالية عام ٧٢١ ق.م . ولم يمنعها من إسقاط المملكة الجنوبية سوى ظروف المتغيرات السياسية داخل بلاد النهرين، والتى تمخضت عن ظهور قوة سياسية عسكرية جديدة أنهت الحكم الأشورى لبلاد النهرين، وهى القوة البابلية الكلدانية التى ورثت ملك أشور فى الداخل والخارج، وانطلقت لكى تكمل السيادة على منطقة الشرق الأدنى القديم، وكان من نتائج هذا التغيير السياسى سقوط مملكة يهوذا فى الجنوب، ووقوع فلسطين بأكملها تحت الحكم البابلى، وبداية فترة السبى البابلى عام ٥٨٦ ق.م. ثم تتغير الأوضاع السياسية العسكرية مرة ثالثة بظهور الفرس كقوة جديدة فى منطقة الشرق الأدنى القديم. ويرث الفرس ملك أشور وبابل وتدخل منطقة فلسطين تحت الحكم الفارسى الذى أحدث تطورات هائلة فى الوضع اليهودى لعل أهمها وضع نهاية للسبى البابلى (٥٣٨ق.م)، والسماح لليهود بالعودة إلى فلسطين، وإعادة بناء الهيكل.

هذه التطورات السياسية العسكرية بتأثيرها القوى المباشر على منطقة فلسطين أضعفت الملك والحكم فى بنى إسرائيل عامة، حيث خضع ملوك وحكام هذه الفترات خضوعا مباشرا للقوى الحاكمة على اختلاف عصورها.

وأتت النبوة كضرورة تاريخية لمجابهة هذه الأوضاع السياسية، ومقاومة مؤثراتها الدينية على جماعة بنى اسرائيل. وأصبح الأنبياء على ضعفهم العسكرى يمثلون عنصر المقاومة الوحيد لسياسات هذه القوى العظمى من ناحية وسياسات ملوك وحكام بنى اسرائيل تجاه هذه القوى من ناحية أخرى. فوقفوا ضد الولاء السياسى لبلاد النهرين أو لمصر أو للفرس، وطالبوا بالولاء الدينى للاله الواحد، وفسروا أحداث عصورهم تفسيرا دينيا يتجاهل الأسباب الانسانية للأحداث السياسية الجارية، ويركز على العلل الدينية التى ترى فى البعد عن العباده الصحيحة، والوقوع فى عبادة الآلهة الوثنية السبب المباشر للأوضاع السياسية. ولذلك تعتبر القوى السياسية العسكرية للعصر أدوات إلهية لتوقيع العقاب الالهى على جماعة بنى اسرائيل بسبب بعدها عن عبادة يهوه، ونكثها لعهودها معه. وقد ظهر فى ظل هذه الظروف السياسية والعسكرية أكبر حشد ممكن من أنبياء بنى اسرائيل لعل من أبرزهم عاموس وهوشع وميخا واشعيا وصفنيا وناحوم وحبقوق وارميا وحزقيال وحجى وزكريا وملاخى ويونان ويوئيل وعوبديا وغيرهم... لكى يعطونا جميعا انطباعا قويا بأن ظاهرة النبوة الاسرائيلية ليست مجرد ظاهرة دينية لكنها - وبنفس الدرجة من الأهمية - ظاهرة سياسية.

وبالاضافة إلى العاملين الدينى والسياسى هناك عامل ثالث لا يقل أهمية، وهو يتعلق بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى بدأت فى الظهور مع قيام المملكة، وما أدت إليه من تناقضات اجتماعية واقتصادية على أثر التغيير الذى حدث فى البنية الأساسية للمجتمع الإسرائيلى القديم. فعلى الرغم من الشكل الدينى الذى اتخذته مملكة داود وسليمان إلا أن بعض المؤثرات العلمانية قد بدأت فى الظهور كنتيجة لهذا التحول الجذرى فى طبيعة الحياة الاسرائيلية كمجتمع انسانى عادى من مجتمع قبلى يحيا حياة بدائيه بسيطة إلى مجتمع

الدولة الذى اتخذ من المدينة مركزا أساسيا لممارسة السلطة. وكان لهذه النقلة من الحياة البدوية القبلية إلى حياة الدولة والمدينة تأثيرها الدينى المباشر، الذى يبدو فى الشعور بالتحرر من سلطة الإله الاسرائيلى «يهوه» السياسية، والتحرر من عهده بالحماية نتيجة لتطور نظام الحكم من حكم قبلى ترتبط فيه القبيلة بإلهها ارتباطا عضويا إلى حكم الدولة التى حلت محل الإله فى تأمين الحماية المفتقدة. معنى هذا أن الرابطة الدينية القديمة التى ربطت بين الإله والشعب فى عهد أبدى بالحماية والرعاية والخلاص... هذه الرابطة العصبية انتهت مع قيام الدولة، وازدياد الشعور بأن الدولة هى التى تتولى حماية الشعب بدلا من الإله، أو نيابة عنه. وقد كانت هذه بداية انفصال الشعب عن الإله، واستقلال الدولة عن الدين.

وقد شعر الأنبياء بهذا الانفصال على المستوى الاجتماعى والاقتصادى. فالدولة بنظامها المدنى أدت إلى تدهور النظام الاجتماعى والاقتصادى الذى كان سائدا قبل قيام الدولة، حيث كانت القبيلة مركز النشاط الاجتماعى والاقتصادى. وقد حمت القبيلة أفرداها من التقلبات الاجتماعية والاقتصادية بفضل هذه العلاقة العضوية بينها وبين إلهها. أما الآن ومع ظهور المدينة وتمركز الحياة الجديدة فيها تدهور النظام الاقتصادى القبلى الذى يؤمن للجميع حاجياتهم، وتدهور النظام الاجتماعى، وأصبحت المدينة هى المحور الأساسى للنشاط الاقتصادى والاجتماعى، وتم لأهل المدن بالتدريج السيطرة العامة على أهل الريف والمناطق الرعوية مما أدى إلى خلخلة الوضع الاقتصادى. وظهور المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، ومن أهمها اختفاء العدالة الاقتصادية والاجتماعية التى ترعرعت فى ظل القبيلة، وانتشار الظلم الاجتماعى على المستوى الجماعى فى شكل الظلم الاجتماعى الذى مارسته المدينة ضد الريف وسكانه، والذى مارسه الملوك والحكام ضد تابعيهم، وأيضا

على المستوى الفردى فى انتشار الأمراض الاجتماعية بين الأفراد بسبب الفجوة التى ظهرت بين الأغنياء والفقراء، واستغلال الطبقة الأولى للطبقة الثانية اقتصاديا مما أدى إلى انقسام المجتمع إلى فئتين اقتصاديتين متناقضتين متصارعتين.

ومن هنا فقد كانت الدعوة إلى العدالة الاجتماعية والاقتصادية تحتل مكانة بارزة فى دعوات الأنبياء حيث اشتملت نبواتهم على نقد اجتماعى بناء يسعى إلي صدع الرأب فى البناء الاجتماعى، وتخفيف الفوارق الاجتماعية والاقتصادية التى تمخض عنها النظام الجديد للحكم فى شكله الملكى.

وهكذا يتضح بشكل عام أن النبوة الاسرائيلية ظاهرة واكبت التاريخ الاسرائيلى فى أشد أزماته السياسية والاجتماعية فضلا عن الأزمة الدينية التى تمثلت فى السماح للظواهر الدينية الوثنية بالتسرب إلى الحياة الدينية لبنى اسرائيل، والوقوع فى عبادة الآلهة الاجنبية.

ومن المشاكل التى تعترض الباحث فى التأريخ للنبوة الإسرائيلية مشكلة تحديد بداية هذه النبوة ونهايتها خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار وجهة النظر الإسلامية فى هذا الموضوع، والتى تعتبر النبوة حقيقية واكبت البشرية منذ بداية الخليقة فآدم عليه السلام هو أول الخليقة وأول الأنبياء فى نفس الوقت. ويستمر ظهور الأنبياء والرسل عليهم السلام فى أزمنة وامكنة متعددة لا تؤثر على وحدة دعوتهم. وتنتهى النبوة برسالة الرسول ﷺ والتى وصفت فى التراث الاسلامى بأنها خاتم الرسالات، كما وصف الرسول ﷺ بأنه خاتم الأنبياء والرسل، وهكذا فالنبوة فى الاسلام تبدأ بآدم عليه السلام وتنتهى بمحمد ﷺ.

أما فى التراث اليهودى فتبدأ النبوة فى مرحلة متأخرة من الزمان حيث ينظر إلى كل من ابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون على أنهم مجموعة الآباء الاسرائيليين الذين تلقوا نوعا من الوحى الالهى، ولكنهم

يرنبطون ببنى اسرائيل بنسبهم. ولهذا أطلق عليهم اسم «الآبـاء» إشارة إلى هذه الرابطة العرقية. ونادرا ما يستخدم التعبير «أنبياء» للتعريف بهذه المجموعة من الأنبياء حسب الفهم الاسلامى فكل الشخصيات السابقة على موسى عليه السلام فى التراث اليهودى يجمعهم جميعا لقب «البطاركة» أو «الآبـاء» بما يعنى أنهم كانوا بمثابة رؤساء وشيوخ لقبائلهم وعشائرهم، وأن وظيفتهم كانت سياسية اجتماعية أكثر منها دينية، وكثيرا ما يضم التراث اليهودى موسى وهارون إلى مجموعة البطاركة رغم وضوح التأكيد التوراتى على أن موسى نبى.

أما الشخصيات التى استخدم معها التراث اليهودى لقب «النبى» فهى تبدأ فى التاريخ من بعد عصر موسى وهارون عليهما السلام حيث تبدأ النبوة وتتطور فى شكل تصاعدى يصل بنا إلى عصر النبوة الكلاسيكية فى القرن الثامن قبل الميلاد والذى ينتهى فى القرن الرابع قبل الميلاد، ويقسم التراث الدينى اليهودى أنبياء هذه المرحلة من بعد موسى إلى القرن الرابع قبل الميلاد إلى مجموعتين من الأنبياء هما : الأنبياء الأوائل والأنبياء الأواخر. ويقسم المجموعة الثانية إلى مجموعتين يطلق على الأولى «الأنبياء الكبار» ويطلق على الثانية «الأنبياء الصغار» خلال هذه المرحلة تحولت النبوة إلى مؤسسة دينية مستقلة عن بقية المؤسسات الدينية، وبخاصة عن المؤسسة الكهنوتية. ونجد أيضا أن وظيفة النبى قدتحددت خلال هذه المرحلة تحديدا دقيقا، وأصبح من الممكن تمييز النبى عن غيره من الوظائف الدينية الأخرى التى ازدحمت بها الديانة الاسرائيلية، والتى كان من الصعب وضع حدود فاصلة بينها مثل النبى وبنو الانبياء والكاهن والحالم والرائى والعراف والمتنبئ إلى غير ذلك من الوظائف الدينية المتعددة. وتميزت النبوة عن كل هذه الوظائف فى دعوتها الدينية الصريحة إلى نبذ الوثنية والشرك، والتأكيد على عبادة الإله الواحد، ورغبتها فى الإصلاح الدينى والسياسى والاجتماعى، وتأكيدها على بعث

الروح الدينية، وانتشال العبادة من الجمود الدينى اللذى أصابها بسبب التركيز الشديد على الطقوس والشعائر والقرابين، وأيضا تميزت النبوة ببعدها الأخلاقى وربطها بين الدين والأخلاق كل هذا استنادا إلى الوحى الالهى الذى يتلقاه الأنبياء، والذى اتخذ شكلا مميزا حدد طبيعة العلاقة ووسيلة الاتصال بين الاله والنبى، كما رسم معالم التجربة النبوية وميزها عن تجارب الحالمين والرائين والعرافين وغيرهم.

النبوة الاسرائيلية إذن ظاهرة متأخرة يبدأ التأريخ لها فى التراث اليهودى من بعد عصر موسى عليه السلام. وموقع موسى عليه السلام من تاريخ النبوة الإسرائيلية هو موقع الأصل من الفرع. فموسى هو النبى واضع الشريعة، ومتلقى الوحى الالهى، ومؤسس الديانة. وهو لذلك الشخصية المحورية التى تدور حولها بقية النبوات الاسرائيلية، والتى تسعى جميعها إلى العودة إلى العصر الموسوى، وتتمثله كقاعدة دينية، وتتخذ من موسى مثالا للنبوة، ومن ديانته هدفا يسعى إليه الإصلاح الدينى الذى نادى به أنبياء بنى اسرائيل. ولأن موسى هو المثال النبوى فالتراث اليهودى لا يعده ضمن الأنبياء، بل يعالج نبوته وديانته، معالجة مستقلة على أنها الأصل، وينظر إلى التوراة على أنها مصدر الديانة والشريعة.

ويدلنا على استقلال المثال الموسوى وكونه محورا للنبوات الإسرائيلية أن الفترة التالية لعصر موسى مباشرة هى امتداد للعصر الموسوى، ولا تظهر فيه نبوات وأنبياء، ويستمر هذا الوضع طويلا إلى أن تبدو بوادر النبوة وارهاصاتها الأولى فى شخص إيليا واليشع وصمونيل. وهنا يلاحظ أن بعض الشخصيات الكبرى فى التاريخ الإسرائيلى خلال هذه المرحلة لا ينظر إليها على أنها شخصيات نبوية. ونخص بالذكر هنا كل من شاؤول وداود وسليمان، فهم ملوك لا أنبياء، والدليل على ذلك استعانة كل منهم بنبى يستشيره دينيا،

كما فعل شاؤول مع النبى صموئيل المسئول عن نشأة الملكية عى بنى اسرائيل. وكما فعل داود مع جاد الذى يصفه سفر صموئيل الثانى بأنه «جاد النبى رائى داود» (٢٤ :١١). وكان داود ينفذ ما يقوله جاد على أنه وحى الهى : «فصعد داود حسب كلام جاد كما أمر الرب» (٢٤ : ١٩). وكما فعل أيضا سليمان مع ناثان الذى ينص سفر الملوك الأول على أنه مسح سليمان ملكا على اسرائيل (١ : ٣٤).

ويستمر هذا الوضع حتى القرن الثامن قبل الميلاد، وهو القرن الذى شاهد ظهور الحركة النبوية الكبرى فى بنى اسرائيل، والتى امتدت لتشتمل على انبياء القرون الخمسة الممتدة من الثامن إلى الرابع قبل الميلاد. وقد افرزت هذه القرون الخمسة مجموعة الأنبياء الأواخر فى مقابل مجموعة الأنبياء الأوائل الذين ظهروا فى الفترة الممتدة من بعد موسى وحتى القرن الثامن قبل الميلاد، والذين ذكرنا من بينهم صموئيل وجاد وناثان وايليا واليشع. أما الأنبياء الأواخر فالكبار منهم هم إشعياء وإرميا وحزقيال، أما الصغار منهم فهم عاموس وهوشع وميخا وصفنيا وناحوم وحبقروق وحجى وزكريا وملاخى ويونان ويوئيل وعوبديا، وهذا الترتيب للأنبياء الأواخر ليس ترتيبا تاريخيا، ولكنه ترتيب حسب الأهمية الدينية والسياسية للأنبياء.

الفصـــــــل الثـانـــى

طبيعة النبوة الاسرائيلية وصفاتها

أولاً : النبوة فى اللغة والاصطلاح :

قبل أن نبدأ فى التعرف على طبيعة النبوة الاسرئيلية وخصائصها لابد مـــن إلقاء الضوء علـــى لفظة (نبـى) للتـعرف على معناها لغـة واصطلاحـا. ولفظة (نبى) من الألفـاظ المنتشرة فـى كثيـر من اللغات السـامية. فـهى فى العبريـة נביא وفى الأرامـيـة ܢܒܝܐ فى العربية نبى... ويبدو من انتشـارها هذا أنها كلمة سـامية أصيلة. وعلى الرغم مـن هـذا الانتشـار لكلمة (نبـى) إلا أن مـعناها فى اللغـة العـبـرية لا يخلـو مـــن غـمـوض أدى إلى اختلاف العلماء فى تفسيرها[1] فالكلمة فى العبرية مشتقة من جذر ثلاثى غير مسـتـخـدم هو נבא وله أكثر من مـعنى. فـالوزن נבא يرد بمعنى (تنبـأ) وتحـدث كنبى[2]، ويأتى أيضـا بمعنى (يتغنى بترانيم أو أناشيد دينية كما لو كان مقـادا بواسطة روح الهية، وفى نفس هـذا المعنى يأخذ هذا الفـعل معنى (بسـبح) الله[3]، وكذلك نجد نفس الفعل يأخذ أكثر من معنى فى وزنהתנבא وبعض هذه المعانى مشابه للمعانى التى وردت مع وزن נבא حيث أخذ الفعل معنى (تنبأ) و(انشد) و(أصبح مجنونا)[4] وهو مـعنى يصف النبى وهو فى حـالة انجذاب تحركه روح الله فـلا يتحكم فـى سلوكه وربما يأتى بأفـعال غير مـعـقولة. ويجـدد بعض الدراسين هذا المعنى الأخير على أنه خـاص بالأنبـياء الكذبــة، وليس بالأنبيــاء الحقيـقيين[5]. ويـرد اســتـخـدام الوزنين נבא و

התנבא فى التعبير عن هذة المعانى المختلفة إلى حقيقة مرتبطة بظاهرة النبوة، وهى أن النبى يخبر بما يتكلم مدفوعا إلى ذلك دفعا عن طريق قوة خارجة عن ارادته، وهى القوة الالهية فى حالة النبى الحقيقى (٦).

ومن الآراء التى قيلت فى معنى النبى استنادا إلى بعض الدلالات اللغوية السابقة الرأى الذى يعتبر النبى شخصا فى حالة انجذاب نبوى لدوافع خارجة عن إردته، وأن الكلمة فى أصلها الأول كانت تستخدم للاشارة إلى جماعـات دينية متعصبة، وأن هـذا المعنى قـد عدل فيما بعد ليطلق على الأنبيـاء (٧). وهذا الرأى كما هو واضح يركز على عنصر الانجذاب فى التجربة النبوية. ومن الآراء الأخرى القوية فى هذا الخصوص الرأى الذى يعتبر (الإنباء) أو (الاعلان) أو (الاخبار) هو المعنى الأساسى فى كلمة نبى، وأن فكرة الانجذاب ليست أصلية ولكنها فرضت فرضا على المعنى الأصلى وهو (الإخبار). وهذا يعنى أن (الانجذاب) مجرد حالة مصاحبة، أو مواكبة للفعل الأساسى للنبى، وهو الاعلان عن شئ ولا يجب أن تطغى هذه الحالة العارضة على المعنى الأصلى، خاصة وأنها ليست ملازمة، أو دائمة الظهور فى تجارب الأنبياء. وفى الغالب يمارس النبى عمله بدونها وإن استولت عليه هذه الحالة فى مناسبات معينة ونادرة. وعلى هذا الاساس يكون معنى النبى الشخص الذى يتحدث أو يخبر عن شئ وهو تحت تأثير قوة عليا تمكنه من الاخبار بأشياء ليست معروفة للناس(٨). فالنبى هو المتحدث أو المنبئ بمساعدة القوة الالهية وبلسانها كما ورد فى سفر ارميا حيث نقرأ: (فمثل فمى تكون)(٩) أى تتحدث بلسانى وباسمى. وبالاضافة إلى هذه المعانى يعطى ألبرت معنى جديدا يربط فيه נביא العبرية بلفظة nabû الأكدية والتى تعنى (يدعو). وعلى هذا الأساس، فكلمة نبى تعنى عنده (المدعو) بواسطة الله

لأداء رسالة دينية، وهو تحت تأثير دافع قوى يدفعه إلى القيام بهذه المهمة، وهو فى حالة وعى تام بتجربة تغير مجرى حياته، أو ما يمكن تسميته بانقلاب، أو تحول حقيقى فى حياته [١٠] وعلى هذا الاساس السابق يرفض ألبرت أن يكون معنى النبى (المتحدث) أو (المتنبئ) من الناحية الاشتقاقيه، ويفضل عليهما معنى (المدعو). ويعرف النبى تعريفا شاملا على النحو التالى : «النبى» رجل أحس بأنه مدعو من الله لأداء مهمة خاصة تكون فيها إرادته خاضعة تماما لإرادة الله التى يتعرف عليها من خلال الوحى أو الالهام المباشر. النبى اذن زعيم روحى ملهم ومكلف تكليفا مباشرا من يهوه لتحذير قومه من الوقوع فى الخطيئة، وبالدعوة إلى الاصلاح، وبعث الدين الصحيح، والأخلاق السليمة [١١].

ونظراً لأن لفظة נביא قد استخدمت فى اللغة لتدل على النبى بالمعنى التقليدى الموروث، ولتدل أيضا على النبى المجذوب صاحب الشطحات، فقد اعتقد بعض الدارسين أن هناك صلة عضوية، أو أن هناك استمرارية فى المعنى تربط بين فريقين من الأنبياء. الأنبياء الكتبة فى العهد القديم، والأنبياء أصحاب الشطحات المنجذبين [١٢] وإن كان هناك اتجاه إلى اعتبار حالة الانجذاب هذه أكثر ظهورا بالنسبة للأنبياء المجذوبين وأقل ظهورا فى حالة الأنبياء الكتبة. وقد ساعد على هذا الخلط أن النصوص التى تتناول الأحوال السيكولوجية المواكبة لتجربة النبوة بها من الغموض القدر الذى لا يسمح بالخروج برأى حاسم فى هذا الصدد، خاصة وأن ظاهرة النبوة ظاهرة معقدة لارتباط أصحابها بقوة عليا مهيمنة على سلوكهم، ومحركة لانفعالاتهم، ومسيطرة على ردود أفعالهم ولكونهم فى ظل التجربة النبوية فى حالة خشوع تام واستسلام لهذه القوة العليا [١٣].

وبالاضافة إلى هذا فإن ورود أكثر من لفظ للتعبير عن النبى ووظيفته فى العهد القديم قد زاد من تعقيد مهمة النبوة ومن تشابكها كوظيفة مع عدد من الوظائف الدينية الأخرى التى ظهرت فى الحياة الدينية اليهودية خاصة فى الفترة السابقة على ظهور النبوة الكلاسيكية بطابعها المعروف بداية من القرن الثامن قبل الميلاد. ومن المصطلحات التى يستخدمها العهد القديم لوصف النبى مصطلح (رجل الله) איש האלהים . وقد ورد فى أكثر من خمسة وستين موقعا فى العهد القديم. وهى عبارة تصف النبى من حيث مكانته عند الرب، وعلاقته به وسلطته بين قومه، وهناك ألفاظ أو مسميات أخرى تشير إلى الطريق أو الوسيلة التى من خلالها يتلقى النبى رسالته، كما أنها قد تشير أيضا إلى وظيفة مستقلة عن وظيفة النبوة. ومن هذه المسميات الرائى ראה وهو مشتق من الفعل ראה ومعناه (رأى) وقد شاع استخدام هذا المصطلح زمن صموئيل الذى اعتبر أعظم الرائين. ويؤكد سفر صموئيل الأول على المساواة بين الرائى والنبى وأنهما اسمان لوظيفة واحدة، ويطلقان على (رجل الله) وهكذا نقرأ : «هو ذا رجل الله فى هذه المدينة والرجل مكرم وكل ما يقول يصير ... وسابقا فى اسرائيل هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل الله. هلم نذهب إلى الرائى لأن النبى اليوم كان يدعى سابقا الرائى... فذهبا إلى المدينة التى فيها «رجل الله» (١٤). وهكذا نجد فى نص واحد ثلاث تسميات تطلق على النبى وهى (رجل الله) و(الرائى) و(النبى).

وبالاضافة إلى «الرائى» أطلق على النبى أيضا اسم חזה وهو بمعنى (الرائى) ايضا، ولكنه مشتق من جذر أقل استخداما وهو חזה بمعنى (رأى). وأكثر استخدامات هذا المسمى يرد فى الشعر (١٥). ويفيد أيضا

معنى الرؤية. وهناك أيضا لفظة חלם بمعنى الحالم أى الذى يتلقى أحلاما باعتبار الأحلام إحدى وسائل الوحى كما هو الحال مع الرؤى. ويجب عزل هذه الوسيلة عن وظيفة مفسر الأحلام المحترف فهى وظيفة لا علاقة لها بالنبوة. أما النبى فقد يوحى إليه عن طريق الأحلام والرؤى. ويعطى القدرة على تفسير أحلامه ورؤاه، بل وتفسير أحلام غيره كما حدث مثلا مع إبراهيم عليه السلام ومع يوسف عليه السلام فى تفسيره لحلم الملك. وكما أشرنا من قبل يجب التفرقة بين النبى وبين مفسرى الأحلام والكهنة والعرافين والمتنبئين الذين احترفوا أو اعتبروا التنبؤ وتفسير الأحلام مهنة. وأخيرا يجب أن نشير إلى أن النبى قد جمع فى شخصه وظائف الرائى والحالم والمفسر للأحلام والرؤى. فهذه كلها وسائل للاتصال الإلهى بالأنبياء، وليست وظائف مستقلة عن بعضها البعض، كما هو الحال فى بعض الديانات القديمة، وخاصة ديانات الشرق الأدنى القديم.

ونخلص من هذا كله إلى أن المعنى المتفق عليه لكلمة «نبى» هو أن النبى شخص مدعو من الله لتوصيل رسالة إلهية إلى قومه. وهذا هو المعنى الذى اعتمدته الترجمة السبعينية حين استخدمت الكلمة اليونانية Prophetes للتعبير عن هذا المعنى، والكلمة تعنى حرفيا : شخص يتحدث نيابة عن الاله وهو نفس المعنى المعبر عنه لتحديد العلاقة بين موسى وهارون فى سفر الخروج (١٧) حيث تشير الفقرات إلى أن هارون سيتحدث نيابة عن موسى أمام فرعون لكى يطلعه على مضمون ما تلقاه موسى من وحى الهى. فكلاهما هنا (مدعو) موسى مدعو من الله وهارون مدعو أو مكلف من موسى بالتحدث نيابة عنه أمام الفرعون. وهذا يحدد معنى النبى فى أنه الشخص المدعو من الله ليتحدث نيابة عنه. فعلاقة هارون بموسى حددت هنا مقارنة بالعلاقة بين موسى والله. فكما أن

النبى رسول يبلغ كلمات الله، فهكذا هارون قد كلف بتبليغ الرسالة الالهية التى بلغه بها موسى المتلقى الأصلى لهذه الرسالة. وفى نص الخروج نقرأ: ודבר-הוא לך אל-העם והיה הוא יהיה- לך לפה ואתה תהיה- לו לאלהים، وهو يكلم الشعب عنك وهو يكون لك فما وأنت تكون له إلها.

أما بالنسبة لتعريف النبوة فقد ورد فى «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون التعريف التالى لها : «اعلم أن حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولا ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذه هى أعلى مرتبة الانسان وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه. وتلك الحالة هى غاية كمال القوة المتخيلة» (١٨) أما سبينوزا فيعرف النبوة بأنها «المعرفة اليقينية التى يوحى الله بها إلى البشر عن شئ ما» (١٩). والنبى عند سبينوزا هو «مفسر ما يوحى الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينية به ولا يملكون الا ادراكه بالايمان وحده». وفى مكان آخر يعرف سبينوزا الأنبياء بأنهم (مفسرو الله) أى اللذين يفسرون أمر الله لمن يوحى اليهم ولمن يعتمدون على سلطة النبى وحدها للتصديق بما يوحى به» (٢٠).

ثانياً: طبيعة النبوة الإسرائيلية :

وفى ضوء المعانى السابقة للنبى والنبوة تظهر لنا مجموعة من الصفات أو السمات المميزة للنبوة فى بنى اسرائيل. ومن أهم هذه الصفات ما يلى :

١- الصفة التاريخية للنبى والنبوة :

فالنبى إنسان يتم اختياره بصفة شخصية وبدون معرفة أو استعداد من قبل النبى الذى يتم اختياره إذ لا دور له فى وقوع الاختيار الالهى عليه،

والأنبياء فى بنى اسرائيل معرفون بصفتهم الشخصية التاريخية وهو أمر لا يتوفر فى الشخصيات التى نسبت إليها صفات مشابهة فى التاريخ القديم قبل أنبياء بنى اسرائيل، فهى إما شخصيات أسطورية، أو أنها شخصيات غير معروفة بالاسم، وتنتمى إلى جماعة، أو طبقة دينية تؤدى وظيفة معينة فى احدى ديانات الشرق الادنى القديم مثل شخصيات الكهان والعرافين والمتنبئين. بل ونجد جماعة شبيهة فى ديانة بنى اسرائيل هم الذين أطلق عليهم اسم جماعات (بنو الأنبياء) בני הנביאים وهم تلاميذ لبعض الأنبياء المعروفين أو مجرد جماعات دينية مستقلة فى بعض الأوقات.

اختلفت الأنبياء عن هذه الجماعات الدينية فى أنهم عملوا بصفتهم الشخصية وبالاسم كمتلقين لرسالة إلهية، ومدعوين أو مكلفين بتوصيلها إلى أقوامهم. ويظهر هذا التأكيد على ما سمى بالصفة التاريخية للنبى فى بنى إسرائيل فى أن معظم الأنبياء قد ورد ذكرهم بالاسم فى بداية أسفارهم وبتحديد إلهى بل إن هذا التأكيد على الصفة التاريخية للأنبياء قد تعدى حدود ذكر اسم النبى إلى ذكر وتحديد زمان ومكان النبى وجهة نشاطه النبوى (٢١). ومن أمثلة النص على إسم النبى وتحديد مكانه وزمانه وجهة نشاطه ما يلى :

(أ) فى بداية سفر إشعيا نقرأ : «رؤيا اشعيا ابن آموص التى رآها على يهوذا وأورشليم فى أيام عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا » (٢٢).

(ب) فى بداية سفر هوشع نقرأ : «قول الرب الذى صار إلى هوشع بن بتيرى فى أيام عزيا ويوثام وآحاز ملوك يهوذا وفى أيام يربعام بن يوآش ملك اسرائيل» (٢٣).

(جـ) وفى بداية سفر ارميا نقرأ : «كلام ارميا بن حلقيا من الكهنة الذين فى عناثوث فى أرض بنيامين الذى كانت كلمة الرب إليه فى أيام يوشيا بن آمون ملك يهوذا فى السنة الثالثة عشر من ملكه» (٢٤).

(د) وفى بداية سفر صفنيا نقرأ : «كلمة الرب التى صارت إلى صفننا بن كوشى بن جدليا... فى أيام يوشيا بن آمون ملك يهوذا» (٢٥).

(هـ) وفى بداية سفر حزقيال : «كان فى السنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور أن السموات انفتحت فرأيت رؤى الله. فى الخامس من الشهر وهى السنة الخامسة من سبى يوكايين الملك صار كلام الرب إلى حزقيال الكاهن ابن بوزى فى أرض الكلدانيين عند نهر خابور. وكانت عليه هناك يد الرب....» (١-١-٣) (٢٦).

فى كل هذه النصوص فى بدايات أسفار الأنبياء نلاحظ هذا التأكيد على الوصف التاريخى المحدد لشخصية النبى ونسبه وعمله، والزمان الذى ظهر فيه محدداً بذكر أسماء الملوك الحاكمين والمكان الذى عاش فيه، وأحيانا مكان نشأته الأولى، وكذلك تحديد الجهة التى شاهدت نشاطه النبوى. والأهم من هذا وذاك هو النص على إسم النبى، وتحديد نسبه للتأكيد على صفته الشخصية ووجوده التاريخى. وقد تكون هناك عوامل أخرى وراء إبراز شخصية النبى بهذه الصورة التاريخية الواضحة، أى بالتركيز على الإنسان والزمان والمكان وهى العناصر المكونة للصورة التاريخية. ولعل من هذه العوامل الأخرى أن أسفار الأنبياء، وإن كانت موضوعاتها دينية، إلا أنها ردود فعل نبوية تجاه الأزمات التاريخية التى مر بها التاريخ الاسرائيلى القديم، ومن هنا فالأنبياء اندمجوا فى أحداث عصرهم، وتدخلوا فى مسار الحركة التاريخية، وحاولوا من خلال سلطتهم الدينية التأثير على ملوك وحكام عصرهم. وقد انعكس هذا إيجابيا أو سلبيا على حياة النبى وعلى تطور دعوته. هذا الانهماك فى العمل التاريخى أعطى للأنبياء صورة حقيقية واقعية فى ذهن وعقل أقوامهم، كما صبغ كتاباتهم بصبغة واقعية جعلها اقرب إلى

الأعمال التاريخية وإن تميزت عنها بالرؤية الدينية وأخضعتها (أى الأعمال التاريخية) للتفسير والتقويم الدينيين. ومن خلال هذا أصبحت الشخصية النبوية شخصية واضحة وواقعية بحكم اندماجها فى العمل السياسى التاريخى لعصرها.

الأمر الثانى الذى ساعد عى تبلور الشخصية التاريخية للأنبياء أنهم أتوا فى عصر تم فيه الانسلاخ التام للفكر الدينى الاسرائيلى من الفكر الدينى الأسطورى، التى كانت أقرب عهدا بزمن الاسطورة فى الشرق الأدنى القديم، وأكثر انغماسا فى حياة هذا الشرق وعاداته الدينية وتقاليده. وهذا هو السبب الرئيسى فى كثرة المادة الكنعانية والمصرية القديمة والأكدية فى التراث الدينى الإسرائيلى السابق على عصر النبوة، وهو بلا شك عصر الثورة على التراث الوثنى فى بيئة الشرق الأدنى اللقديم وتأثيراته على البيئة الاسرائيلية. وقد كان من هذه التأثيرات دخول عناصر أسطورية فى بنية الترث الإسرائيلى تظهر له علامات واضحة فى التوراة من أهمها تلك السمة الأسطورية التى غلبت على بعض شخصيات الآباء فى التوراة وعلى التاريخ الإسرائيلى اللاحق فى عصر القضاة. وكان من تأثير هذه السمة الاسطورية أن حدث اختلاف واضح فى عرض التوراة للشخصيات المذكورة فيها - وخاصة الآباء- وبين وصف كتب الأنبياء بالذات لشخصيات الأنبياء أولا، وللأحداث التاريخية المذكورة فى هذه الكتب ثانيا، حيث أصبحت الشخصيات النبوية كما ذكرنا أكثر وضوحا كشخصيات تاريخية ذات أعمال معروفة ومحددة بالزمان والمكان. كما أن أسلوب الكتابة التاريخية بدأ يتجه إلى الوصف التاريخى الواقعى على الرغم من الميل الواضح إلى اعطاء تعليلات إلهية للأحداث الإنسانية. وهذا أمر طبيعى فى دعوة الأنبياء، وفى فهمهم لهذه الأحداث، وربطها بالارادة الالهية فى النهاية.

٢- الشعور أو الإدراك الذاتي بالنبوة :

الصفة الثانية التي تميز النبوة الاسرائيلية وتحدد طبيعتها هي تلك الحاسة الذاتية، أو الشعور الذاتي الذي يطغى على النبي فيجعله يدرك أنه مدعو من الله لأداء رسالة [٢٧]. ويقابل هذا الشعور الايجابي شعور آخر بالتردد في قبول الدعوة الإلهية، والخوف الذي ينتاب النبي، ويتغلب على مشاعره إزاء هذه الدعوة. هذه المشاعر الايجابية والسلبية جديدة على بيئة الشرق القديم، ولا نجدها في الشخصيات الدينية القديمة على اختلاف وظائفها. ويتضمن هذا كله أسلوب جديد في الاتصال بين الاله والإنسان في شخص النبي، ففي بيئة الشرق الأدنى القديم عرفنا بعض الوظائف الدينية التي أدعى أصحابها القدرة على الاتصال بالآلهة، ومعرفة إرادتها عن طريق التكهن، أو عن طريق السحر والقرابين أو غير ذلك من الوسائل التي طورها الكهنة وغيرهم للاتصال بالآلهة. وقد انقلب الوضع مع أنبياء بني اسرائيل فأصبح الاتصال الآلهي بالأنسان هو القاعدة والأساس في تعريف الأنسانية بالإرادة الإلهية، وفي الزمان والمكان الذي تختاره هذه الارادة [٢٨]. وقد نتج عن هذا الأسلوب الجديد في الاتصال أن دعوات الأنبياء ورسالاتهم لم تكن مستمدة من رغباتهم الشخصية، أو تعبيرا عن مصالحهم وأغراضهم الذاتية، إنما هي تعبير عن إرادة إلهية بحتة في توصيل رسالة إلهية عن طريق أناس تختارهم هذه الإرادة دون أدنى تدخل إنساني. وهذا الأسلوب الجديد هو الذي ولّد مشاعر التردد والخوف والرهبة في نفوس الأنبياء دونما استثناء. هذه المشاعر افتقدناها في الشخصيات الدينية القديمة لأنها نظرت إلى عملية الاتصال بالألوهية على أنها وظيفة دينية بحتة فرضتها ظاهرة التوسط بين الألوهية والانسانية التي ادعتها هذه الشخصيات في التراث الديني االوثني القديم. وكوظيفة دينية أصبحت عملية الاتصال هذه خالية من المشاعر

والأحاسيس التى تنتاب النبى. وهناك سبب آخر رئيسى فى غياب هذه المشاعر ألا وهو أن الله سبحانه وتعالى هو الذى يتصل بارادته المحضة بالانسان الممثل فى شخص النبى، فينتاب النبى ما ينتابه من أحاسيس الرهبة والخوف والتردد من جراء هذا الاتصال الالهى غير الموقوت بزمان، وغير المحدود بمكان. أما فى الحالة الأخرى فالانسان هو الذى يسعى إلى الاتصال بالإله بطرقه المختلفة وبإرادة انسانية بحتة. وهذا أمر يتناسب مع طبيعة الديانات الوثنية التى جسدت آلهتها فى شكل أصنام أو أوثان، أو عناصر طبيعية محسوسة اعتقد أن الاتصال بها سهل ميسور فى بيوتها التى وضعت فيها، أو فى أماكنها الطبيعية التى توجد بها. وفى هذه الحالة يفتقد الشعور بالخوف والرهبة والتردد. فالانسان فى شكل كاهن، أو ساحر هو الذى يسعى بنفسه إلى الاتصال بعكس النبى الذى يقع به الاتصال الالهى جبرا، وعن اختيار إلهى بحت، وإرادة خالصة.

٣- الأعراض السيكولوجية للتجربة النبوية :

ولكى تتضح هذه الصورة لابد من ضرب بعض الأمثلة من تجارب الأنبياء الخاصة بطرق الاتصال الالهى بهم، ومعرفة المشاعر والأحاسيس التى انتابتهم لحظة وقوع هذا الاتصال الألهى. فهناك فقرات كثيرة فى كتابات الأنبياء تؤكد على الأمر الالهى بالدعوة فى محاولة أولية لاثبات أن النبى المدعو لا يدعو برغبته أو بارادته، ولكن ينفذ أمرا آلهيا بالدعوة. ونلاحظ فى بعض الأمثلة التى سنذكرها روح المفاجأة، ورد الفعل النبوى المباشر لهذا الاتصال المباغت، وقد يكون سلبيا، ثم عودة النبى إلى حالته من الاتزان، وتحول رد الفعل السلبى إلى قبول الدعوة بعد زوال التأثير المفاجئ للاتصال الالهى، وما نتج عنه من أحاسيس ومشاعر التردد والخوف والرهبة، والتى تختلف حدتها وفقا للطريقة التى تم بها الاتصال الالهى.

المثـــــال الأول : نأتى به من تجربة موسى عليه السلام وإن كان لا ينتمى إلى عصر النبوة الكلاسيكية إلا أن التجربة الموسوية تعد نموذجا لتجارب الأنبياء اللاحقين، وأساسا دينيا للنبوة التى جعلت هدفها اصلاح ديانة بنى إسرائيل، والعودة بها إلى هذا النموذج الموسوى. ويتحقق عنصر المفاجأة فى الاتصال الالهى بموسى حين «ظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط عليقة» (٢٩). وكان موسى يرعى غنم يثرون وكاهن مدين، وساق غنمه إلى جبل حوريب، وقدطغى حب الاستطلاع على موسى حين شاهد العليقة «تتوقد بالنار» ولكنها، لا تحترق، فذهب ليستطلع الأمر، وهنا يأتيه الصوت الالهى أمرا إياه بعدم الاقتراب قائلا : «أنا إله أبيك إله ابراهيم وإله اسحاق واله يعقوب»(٣٠) وكا رد فعل موسى فى هذه اللحظة أن غطى وجهه لأنه حسب نص الخروج «خاف أن ينظر إلى الله» ויסתר משה פניו כי ירא מהבים אל האלהים (٣١). وبعد المرور بتجرية الاحساس بالخوف والرهبة ينتاب موسى شعور أخر بالتردد فى قبول الأمر الالهى : «هلم فأرسلك إلى فرعون وتخرج شعبى بنى اسرائيل من مصر» (٣٣) ويظهر هذ التردد فى اجابة موسى «من أنا حتى اذهب إلى فرعون، وحتى أخرج بنى اسرائيل من مصر» (٣٢). كل هذا يدل على تأثير المفاجأة وعدم الأحساس بالاستعداد الشخصى لأداء المهمة، ويخفف هذا الشعور بالرهبة والتردد حين يطمئن موسى بالقول الألهى : «أنى أكون معك وهذه تكون لك العلامة أنى أرسلتك........» (٣٤). ثم يعود التردد من جديد إلى موسى وتتجدد مخاوفه حين يقول: «ولكن هاهم لا يصدقونى ولا يسمعون لقولى. بل يقولون لم يظهر لك الرب» (٣٥). وتتم طمأنة موسى من خلال بعض المعجزات الالهية. ويصاب موسى بالتردد الناجم هذه المرة عن احساس شخصى بعدم الاستعداد بل والشعور بأنه ليس الشخص المناسب لمثل هذا العمل، فهو لا يملك القدرة على

التعبير أو كما يقول نص الخروج : «لست أنا صاحب كلام منذ أمس ولا أول من أمس ولا من حين كلمت عبدك. بل أنا ثقيل الفم واللسان» (٣٦).

ويأتي الرد الالهى مطمئنا : «اذهب وأنا أكون مع فمك وأعلمك ما تتكلم به» (٣٧) ولكن موسى لا يطمئن فمشاعر الخوف لا تزال مسيطرة عليه، ويصل هذا الحوار إلى ذروته حين يعلن موسى الرفض التام لقبول الدعوة قائلا : «استمع أيها السيد «يقصد الرب» أرسل بيد من ترسل» (٣٨). ولا يقبل موسى الدعوة إلا بعد أن يقع به غضب الرب : «فحمى غضب الرب على موسى وقال أليس هارون اللاوى أخاك أنا أعلم أنه هو يتكلم... فتكلمه وتضع الكلمات فى فمه وأنا أكون مع فمك ومع فمه وأعلمكما ماذا تصنعان. وهو يكلم الشعب عنك، وهو يكون لك فما وأنت تكون له الها، وتأخذ فى يدك هذه العصا التى تصنع بها الآيات» (٣٩). ولم تكن هذه آخر مراحل التردد بل ستعود شكوك موسى ومخاوفه إلى الظهور مرات بعد ذلك ومرات (٤٠).

المثـــال الثـانى : نأخذه من تجربة النبى ارميا الذى تتكرر عنده بعض ملامح التجربة الموسوية. ففى الاصحاح الأول يفاجأ ارميا بكلمة الرب الذى يخبره - وبدون سابق انذار - أنه قد أختير نبيا ومنذ متى؟ يجيب الاصحاح: «قبلما صورتك فى البطن عرفتك وقبلما خرجت من الرحم قدستك. جعلتك نبيا للشعوب» (٤١). وهذا يعنى أن الاختيار الالهى لارميا كنبى أمر مقدر قدره الله سبحانه وتعالى من قبل أن يولد ارميا وماذا يفعل ارميا أمام الاختيار الالهى الذى لا مرد له؟ يحس ارميا بضآلته، وبأنه لا يستحق هذا الاختيار ولا يستحق الأمر الذى اختير له، ويأتى رد فعل ارميا تلقائيا ومعبرا فى نفس الوقت عن شعور بالرهبة من جراء وقوع الاختيار الالهى عليه، ومن إحساسه بعظمة المهمة التى كلف بها. وربما يكون للمفاجأة أيضا دور فى تنمية هذا الشعور

بالخوف والرهبة، فكان الرد التلقائي: «فقلت آه ياسيد الرب أنى لا أعرف أن أتكلم لأنى ولد» (٤٢). ואמר אהה אדוני יהיה לא-ידעתי דבר כי-נער אנכי.

ويذكر هذا الرد بتجربة موسى السابقة الذكر ورد موسى الذى اقتبسناه من قبل وهو: «لست أنا صاحب كلام منذ أمس ولا أول من أمس، ولا من حين كلمت عبدك بل أنا ثقيل الفم واللسان» (٤٣).

ويأتى الرد الإلهى المطمئن لإرميا متشابها مع الرد الإلهى المطمئن لموسى ففى أرميا نقرأ : «فقال الرب لى لاتقل أنى ولد لأنك إلى كل من أرسلك إليه تذهب وتتكلم بكل ما أمرك به. لاتخف من وجوههم لأنى أنا معك لأنقذك يقول الرب. ومد الرب يده ولمس فمى وقال الرب لى ها قد جعلت كلامى فى فمك...» (٤٤). ومرة أخرى نكرر أو نذكر بقول الرب لموسى : «إذهب وأنا أكون مع فمك وأعلمك ما تتكلم به» (٤٥). وهكذا اشترك موسى وارميا فى هذه الجزئية من تجربة الاتصال الالهى بهما، وكان الرد واحدا فى الحالتين إلى درجة التشابه اللغوى أو النصى سواء فيما يتعلق بكلمات موسى وارميا أو فى عبارات الرد الالهى، وقد بدت مشكلة موسى مع الوحى أكبر وأكثر تعقيدا من مشكلة ارميا، وكان الحل الالهى لها إرسال هارون عليه السلام مع أخيه موسى حتى يقوم هارون بالحديث نيابة عن موسى الذى يتحدث إلى هارون نيابة عن الرب : «......فتكلمه وتضع الكلمات فى فمه وأنا أكون مع فمك ومع فمه.... وهو يكون لك فما...». وقد فسر علماء التوراة هذه الفقرات وشرحوها على أنها تعنى عدم قدرة موسى على الكلام، أو تلعثمه، وثقل لسانه. ومن هنا كان إرسال هارون معه للتحدث نيابة عنه (٤٦). وربما يجد هذا المعنى صدى فى كلمات القرآن الكريم: «واحلل عقدة من لسانى. يفقهوا قولى» (٤٧) وقد اختلف المفسرون المسلمون فى تفسير هاتين الآيتين، فمنهم من اعتقد أنها عقدة خلقية فى اللسان، ومنهم من شرحها فى غير هذا المعنى (٤٨).

ومما لاشك فيه أن عبارة ارميا : «لا أعرف أن أتكلم لأني ولد» تشير إلى مشاعر الخوف والرهبة والتردد في قبول الدعوة، وكلها نتجت عن المفاجأة في عملية تلقي الوحي الإلهي، والتي نستشعرها في العبارة الافتتاحية : «فكانت كلمة الرب إلى قائلا» (٤:١)، واختلافها الدلالي الواضح عن العبارة التي تكررت من إرميا بعد ذلك في كل مرة يحدث فيها اتصال الهي به وهي عبارة: «ثم صارت كلمة الرب إلى قائلا»(١:١١، ١٣، ٢:١، ١١:١، ١٤:١، ١٦:١، ١٨:١، ١:٢١، ١:٢٥، ١:٣٠، ١:٣٢، ١.١.٦.١، ٢٦، ٣٣.١ وغيرها) هذا بالاضافة إلى العبارة التقليدية التي تشير إلى تكرار وقوع الوحي وهي عبارة : «هكذا قال الرب» أو عبارة «وقال الرب» وأمثلتهما متعددة في سفر إرميا. وكلمة «فكانت كلمة الرب إلى قائلا» تعبر عن عنصر المفاجأة في أول اتصال إلهي بارميا بينما يختفي هذا العنصر في التعبيرين التقلديين (هكذا قال الرب) כה-אמר יהוה و(قال الرب) ויאמר יהוה حيث تشير هكذا وواو القلب إلى تكرارالحدث وتواليه. والدليل على رأينا هذا أن التعبير «فكانت كلمة الرب» لم يرد إلا مرة واحدة في سفر ارميا، والدليل الثاني أنه وقع في افتتاحيية السفر وعند أول اتصال الهي. صحيح أن هذه العبارة وردت مرة أخرى في نفس الإصحاح الأول ٢ولكنها في هذه المرة لم تكن على لسان إرميا نفسه، إنما جاءت في مدخل السفر الذي يحدد وظيفة إرميا ومكان ظهوره والملوك من يهوذا في أيامه. وهي فقرة لا نعتقد أنها من قول ارميا، ولكنها من أقوال محرري السفر (٤٩).

وهناك أمثلة كثيرة على وقوع مثل هذه الأمور التي وقعت لموسى وارميا مع أنبياء آخرين في العهد القديم. ونكتفي هنا بذكر بعضها في شكل موجز دون الدخول في تفاصيل التجربة النبوية مع الوحي الالهي.

ففى سفر حزقيال يأتى الوحى الآلهى أيضا فى صورة مفاجئة، وعلى غير موعد كما يفهم من العبارات الافتتاحية للسفر : «كان فى سنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور أن السموات انفتحت فرأيت رؤى الله» (١ : ١) وكذلك : «فى الخامس من الشهر وهى السنة الخامسة من سبى يوياكين الملك صار كلام الرب إلى حزقيال... وكانت عليه هناك يد الرب. فنظرت واذا بريح عاصفة جاءت من الشمال...» (١: ٢ - ٤) وأيضا : «هذا منظر شبه مجد الرب. ولما رأيته خررت على وجهى وسمعت صوت متكلم.... فدخل فى روح لما تكلم معى» (١:٢٨، ٢:٢). هذه الفقرات وغيرها فى السفر تعطى وصفا لتجربة حزقيال النبوية ولا تخفى فيها مشاعر حزقيال من رهبة وخوف بعد رؤية ما سماه بشبه (مجد الرب).

وفى سفر يونان يحدث رد فعل سلبى من يونان تجاه الدعوة الالهية المفاجئة، وتتمثل هذه السلبية فى هروب يونان تعبيرا عن خوفه ورهبته من الرب. وهكذا نقرأ : «وصار قول الرب إلى يونان ... قم اذهب إلى نينوى المدينة العظيمة وناد عليها لأنه قد صعد شرهم أمامى. فقام يونان ليهرب إلى ترشيش من وجه الرب فنزل إلى يافا ووجد سفينة ذاهبة إلى ترشيش فدفع أجرتها ونزل فيها ليذهب معهم إلى ترشيش من وجه الرب. فأرسل الرب ريحا شديدة إلى البحر.....» (يونان ١: ١ - ٤). ويعترف يونان اعترافا مباشرا بما اعتراه من هذه المشاعر فى قوله : «أنا خائف من الرب اله السماء» (١:٩).

ويصادف فى سفر عاموس عبارة تؤكد على الاختيار الالهى المفاجئ لعاموس الذى يقر بأنه لم يكن نبيا ولا ابن نبى وأنه فوجئ بالاختيار الالهى له : «لست أنا نبيا ولا أنا ابن نبى بل راع وجانى جميز فأخذنى الرب من وراء الضأن وقال لى الرب إذهب تنبأ لشعبى اسرائيل» [٥٠]. وفى مكان آخر يعبر

عاموس عن الرهبة التى طغت عليه قائلا: «الاسد قد زمجر فمن لا يخاف. السيد قد تكلم فمن لا يتنبأ» (٥١). وهذه العبارة الأخيرة تبين الدافع القهرى الذى يمسك بتلابيب النبى، ويجبره على أن يدعو، ويتنبأ ويبلغ. وقد يوجد لدى ارميا شعور مماثل يدفعه دفعا إلى التبليغ والدعوة حيث نقرأ: «فقلت لا أذكره ولاأنطق بعد باسمه فكان فى قلبى كنار محرقة، محصورة فى عظامى فمللت من الامساك ولم أستطع» (٥٢) فالوحى الالهى يصوره النبيان على أنه قوة لا تقهر يواكبها شعور باليقين لا يمكن التشكيك فيه، مما يؤكد على نمو علاقة وطيدة عميقة بين الله والنبى انعكست فى معرفة النبى لله من خلال التجربة الذاتية المباشرة التى تلعب هى الأخرى دورا رئيسيا فى دفع النبى إلى الإفصاح عما أعتقد فى أنه كلام الرب (٥٣).

٤- صفة المعاناة الشخصية للنبى :

المعاناة صفة أساسية لازمت أنبياء بنى اسرائيل فى حياتهم النبوية وما نتج عنها من أنشطة مختلفة (٥٤). وهناك أسباب متعددة لهذه المعاناة منها ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبى والله. ومنها ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبى وجماعته من بنى اسرائيل، وموقف هذه الجماعة من دعوته ومن الرسالة التى أتى بها، ومنها أيضا ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبوة من ناحية وبقية المؤسسات الدينية والسياسية فى حياة بنى اسرائيل خاصة موقف النبوة من الملك والكهنوت، وما نتج عن ذلك من توتر كان له أثره الواضح فى زيادة درجة المعاناة وحدة الشقاء الذى ألمّ بالنبى وأحاط به.

(أ) المعاناة فى العلاقة بين النبى وربه :

ويعد المناقشة الخاصة بوصف التجربة نبين وجوه المعاناة التى يصادفها النبى فى نشاطه النبوى ومن خلال تجربته النبوية. ولعل أهم مصدر للمعاناة

الشخصية للنبي يتضح في طبيعة العلاقة الرابطة بين الله والنبي، فهي ليست علاقة عادية بين طرفين تتيسر سبل الاتصال بينهما. أنها علاقة خاصة ليس للنبي فيها إرادة حرة مستقلة كما يحدث في العلاقة العادية. فالنبي إنسان في حالة انتظار مستمر للاتصال الالهي به، وهو يجهل تماما زمان ومكان هذا الاتصال المرتقب، ولايعلم متى وأين سيحدث هذا الاتصال، وأي شكل سيأخذه. حلما كان أو رؤيا، أو خلاف ذلك من سبل الاتصال الالهي بالنبي. ومع الجهل التام بكل هذه الأمور المرتبطة بعملية الاتصال الالهي هناك حالة توقع للاتصال الالهي وترقب له ترفع من درجة المعاناة الذاتية للنبي إذ أن حالة التوقع هذه تشير إلى الرغبة الكامنة المسيطرة على وجدان النبي في تمام الاتصال الالهي به. وكلما تأخر هذا الاتصال في الحدوث كلما ازدادت مشاعر اليأس والقلق والأمل والرجاء الناجم عن طبيعة الاتصال الالهي، وكونه اتصالا غير منتظم تحدده الإرادة الالهية في الوقت الذي تراه، وفي المكان الذي ترغبه. وهناك جانب أخر هام كمصدر للمعاناة النبوية في علاقة الله بالنبي وهو يختص بتلك الحالة النفسية التي تنتاب النبي عندما يقع الاتصال الالهي به. صحيح أن المعاناة الناجمة عن الرغبة في الاتصال - وما يتبع ذلك من توقع وانتظار - قد انتهت لكن لتبدأ مرحلة جديدة من المعاناة أشد من سابقتها. وفي الصفحات السابقة أعطينا أمثلة متعددة على أحاسيس الرهبة والخوف اللذين يصيبان النبي ساعة الاتصال الالهي به، وبسبب عظمة الموقف وجلال المناسبة، وما يحيط بها من ظروف وملابسات وما ينجم للنبي ووفقا لوسيلة الاتصال المستخدمة. ثم هناك أيضا ما يتسبب فيه الاتصال الالهي من تغير وجداني وعقلي وجسماني للنبي تجعله في حالة معاناة واجتهاد لاستيعاب الموقف. وإدراك مضمون الوحي وهو في هذه الحالة من التغيير.

ونضرب فيما يلى بعض الأمثلة على هـذا النوع من المعاناة. ففى تجربة إرميا نجد تعبيرا واضحا عما يعانيه النبى وهـو ينتظر الاتصال الالهى به خاصة إذا كان هذا الانتظار فى ظل ضغوط تمارس ضد النبى من جانب قومه وأعداء دعوته. فها هو إرميا يعكس لنا هـذه الحالة بقوله : «هاهم يقولون لى أيـن هـى كلمة الـرب. لتأت. أما أنـا فلم اعتزل عن أن أكون راعيا وراءك ولا اشتهيت يوم البلية. أنت عرفت. ما خرج من شفتى كان مقابل وجهك لا تكن لى رعبا. أنت ملجـأى فى يوم الشر. ليخز طاردى ولا أخز أنا. ليرتعبوا هم ولا أرتعب أنا. اجلب عليهم الشر واسحقهم سحقا مضاعفا» (٥٦).

وفى حوار داخلى مع الرب يعبر إرميا عن معاناته الذاتيه بقوله : «قد أقنعتنى يارب وألححت على فغلبت» (٥٧). ولكن ما تأثير هذا الاقتناع الداخلى فى علاقة النبى بالقوم المتلقين للرسالة؟ يوضح أرميا هذا التشابك فى العلاقات والتداخل فيما بينها ومعاناته هو كوسيط أو كرسول بين الله والقوم فى الفقرة التالية : «صرت للضحك كل النهار. كل واحد استهزء بى لأبى كلما تكلمت صرخت. ناديت ظلم واغتصاب، لأن كلمة الرب صارت لى للعار وللسخرة كل النهار. فقلت لا أذكره ولا أنطق بعد باسمه. فكان فى قلبى كنار محرقة محصورة فى عظامى فملت من الامساك ولم أستطع» (٥٨). فالسخرية مـن دعوة النبى، والاستهزاء به، وتحقيره شخصيا كاد أن يؤدى إلـى قطع العلاقة الخاصة بين النبى والله فكلمة الـرب هـى سبب بلائه على حـد تعبير إرميا الذى فكر فى أن يمتنع عن ذكر الرب، ولاينطق باسمه ثانية، لـولا أن الرسالة والدعوة والعلاقة الخاصة تملكت من قلبه كالنار المحرقة تدفعه دفعا إلى التبليغ.

وفـى مراثى إرميا نجد صورة مباشرة لكثير من المشاعر التى تنتاب النبى من خوف ومذلة وقلق ويأس. ففى الاصحاح الثالث من المراثى يعترف

إرميا اعترافا مباشرا بكل هذه المشاعر والخواطر المدمرة التى ألمت به : «أنا هو الرجل الذى رأى مذلة بقضيب سخطه. قادنى وسيرنى فى الظلام ولانور... أبلى لحمى وجلدى. كسر عظامى. بنى على وأحاطنى بعلقم ومشقة. أسكننى فى ظلمات كموتى القدم. سيج على فلا أستطيع الخروج. ثقل سلسلتى. أيضا حين أصرخ وأستغيث يصد صلاتى. سيج طرقى بحجارة منحوتة. قلب سبلى. هو لى دب كامن أسد فى مخابئ. ميل طرقى ومزقنى جعلنى خرابا ... صرت ضحكة لكل شعبى وأغنية لهم اليوم كله أشبعنى مرائر ... وقد أبعدت عن السلام نفسى، نسيت الخير. وقلت بادت ثقتى ورجائى من الرب. ذكر مذلتى وتيهانى... أردد هذا فى قلبى ... من أجل ذلك أرجوه» (٥٩).

ولعل هذه هى ذروة الأزمة فى العلاقة بين النبى والله، حيث جاءت معاناة النبى فى أقصى صورها حين يظن أن العناية الالهية قد تخلت عنه، وأن الهجر الالهى قد وقع به فتفقد نفس النبى السلام، وتنسى الخير حين لا يستجاب للنبى صراخ ولا تلبى له استغاثة، حين تصد صلاته، وتنتهى ثقته فى الهه، وينتهى رجاؤه فى الرب. وهو ينتظر فى مشقة ومعاناة : «عينى تسكب ولاتكف بل انقطاع حتى يشرف وينظر الرب من السماء» (٦٠).

وفى حزقيال ينتج عن الاتصال الالهى بحزقيال لون من ألوان المعاناة الروحية الناجمة عن التغيير الطارئ على شخص النبى بسبب الروح التى دخلت فى النبى وجعلت تحركه وتوجهه : «هذا منظر شبه مجد الرب لما رأيته خررت على وجهى وسمعت صوت متكلم فقال لى يا ابن أدم قم على قدميك فأتكلم معك. فدخل فى روح لما تكلم معى وأقامنى على قدمى فسمعت المتكلم معى ... كل الكلام الذى أكلمك به أوعه فى قلبك واسمعه بأذنيك ... ثم حملنى روح فسمعت خلفى صوت رعد عظيم مبارك مجد الرب من مكانه ...

فحملني الروح وأخذني فذهبت مرا في حرارة روحي ويد الرب كانت شديدة علي ...» [٦١]. وكذلك نقرأ : « .... ومد شبه يد وأخذني بناصية رأسي ورفعني روح بين الأرض والسماء وأتى بي في رؤى الله ... وإذا مجد إله إسرائيل هناك مثل الرؤيا التي رأيتها في البقعة» [٦٢].

وفي حبقوق تعبير آخر قوي عن معاناة النبي الذي ينتظر في الم ومشقة الاستجابة الإلهية لمناداته : «حتى متى يارب أدعو وأنت لا تسمع أصرخ اليك من الظلم وأنت لا تخلص. لم ترني أثما وتبصر جورا وقدامي اغتصاب وظلم» [٦٣] ويعبر حبقوق عن حالة الانتظار للوحي الالهي قائلا : «على مرصدي أقف وعلى الحصن انتصب وأراقب لأرى ماذا يقول لي وماذا أجيب عن شكواي» [٦٤]. ويصاب النبي بالجزع حين سماع خبر الرب : «يارب قد سمعت خبرك فجزعت. الله جاء من تيمان والقدوس من جبل فاران. سلاه. جلاله غطى السموات والأرض امتلأت من تسبيحه ... نظر فرجف الأمم ودكت الجبال الدهرية وخسفت أكام القدم» [٦٥]. وأيضا يقول حبقوق : «سمعت فارتعدت أحشائي. من الصوت رجفت شفتاي. دخل النخر في عظامي وارتعدت في مكاني» [٦٦].

(ب) المعاناة في علاقة النبي بقومه :

الوجه الثاني من وجوه المعاناة التي تلم بالنبي في دعوته يأتي من جانب قومه المتلقين لدعوته. ومعروف من البداية أن رفض االدعوة النبوية هو أول رد فعل مباشر من القوم تجاه النبي المرسل اليهم. وهذا الرفض يعتبر في حد ذاته بداية للمعاناة الحقيقية بين النبي وقومه. وكلما اشتد رفض القوم للدعوة، وارتفعت درجة الجدال دون الوصول إلى اقتناع بمضمون هذه الدعوة كلما ارتفعت درجة معاناة النبي. وهي معاناة روحية في المقام الأول. وعادة ما يتعرض النبي لألوان من الاضطهاد والتعذيب المعنوي والجسدي فتصل

المعاناة إلى أقصى درجاتها حين تتداخل المعاناة الروحية بالمعاناة الجسدية التى قد تنتهى أحيانا بالموت.

ولعل من أهم الأمور التى جعلت علاقة االنبى بقومه علاقة متوترة انحراف أو خروج القوم على العبادة السليمة، والنكث بالعهد المقطوع بينهم وبين ربهم، وعدم المحافظة على الشرائع والوصايا، والاندماج فى العبادة الاجنبية. ويعبر سفر اشعيا عن هذا الوضع فى الرؤيا التى رآها اشعيا على يهوذا وأورشليم والتى سجلت فى بداية السفر حيث نقرأ : «اسمعى أيتها السموات واصغى أيتها الأرض لأن الرب يتكلم. ربيت بنين ونشأتهم. أما هم فعصوا على. الثور يعرف قانية والحمار معلف صاحبه، أما إسرائيل فلا يعرف. شعبى لا يفهم ويل للأمة الخاطئة الشعب الثقيل الإثم نسل فاعلى الشر أولاد مفسدين. تركوا الرب استهانوا بقدوس إسرائيل» (٦٧) وتتضح الصورة أكثر على لسان إرميا : «واقيم دعواى على كل شرهم لأنهم تركونى، ويخروا لآلهة أخرى، وسجدوا لأعمال أيديهم ... الكهنة لم يقولوا أين هو الرب، وأهل الشريعة لم يعرفونى، والرعاة عصوا على، والأنبياء تنبأوا ببعل، وذهبوا وراء ما لاينفع» (٦٨). وفى موضع أخر نقرأ : «أتسرقون وتقتلون وتزنون وتحلفون كذبا، وتبخرون للبعل، وتسيرون وراء ألهة أخرى لم تعرفوها ثم تأتون وتقفون أمامى فى هذا البيت الذى دعى باسمى عليه ... هل صار هذا البيت الذى دعى باسمى عليه مغارة لصوص فى أعينكم» (٦٩).

وتقابل جهود النبى لاصلاح هذه الأوضاع الدينية والأخلاقية للقوم بالرفض والاضطهاد والتمسك بكل ما ينهى عنه. ويعبر إرميا عن تعاسته ومعاناته بسبب هذا العناد والصلف والجفوة التى يقابل بها قومه جهوده فى الاصلاح بقوله : «والرب عرفنى فعرفت. حينئذ أريتنى أفعالهم. وأنا كخروف داجن يساق إلى الذبح ولم اعلم أنهم فكروا على أفكارا قائلين لنهلك الشجرة

بثمرها ونقطعه من أرض الأحياء فلا يذكر بعد إسمه» (٧٠) وأمــام هذه التهديدات بحياته لا يجد إرميا ملاذا سوى فى طلب الانتقام الالهى : «فيارب الجنود القاضي العدل فاحص الكلى والقلب دعني أرى انتقامك منهم لأنى لك كشفت دعواتي. لذلك هكذا قال الرب عن أهل عناثوث الذين يطلبون نفسك قائلين لا تتنبأ باسم الرب فلا تموت بيدنا .... ها انذا أعاقبهم ...» (٧١).

ويؤدى استمرار اضطهاد النبى بواسطة قومه إلى حدوث حوار مستمر بين النبى وربه ترتفع طبيعته الجدلية حين لا تلقى استغاثة النبى استجابة سريعة مباشرة من الرب. وهنا يكتوى النبى بنارين معا نار الاضطهاد من قومه ونار انتظار الرد الالهى على هذا الاضطهاد بوقوع الانتقام الالهى بمضطهدى النبى. واذا ما تأخر الانتقام الالهى ثارت تساؤلات النبى المعبرة عن قلقه وحيرته وحدة معاناته. وقد تنحو هذه التساؤلات منحى فلسفيا يجعل من مشكلة المعاناة النبوية قضية فلسفية معبرة عن صراع الخير والشر فى الحياة الانسانية، والانتصار الظاهر للشر على الخير، وموقف الألوهية من هذا كله. وقد عكست لنا تجربة إرميا النبوية هذه الانفعالات والخواطر الفلسفية فى لغة مباشرة : «أنت يارب عرفت. اعرف احتمالي العار لأجلك» (٧٢). ويعبر إرميا عن غربته بين قومه واغترابه عنهم بسبب الدعوة التى كلف بها قائلا: «لم أجلس فى محفل المازحين متبهجا. من أجل يدك جلست وحدى لأنك قد ملأتنى غضبا. لماذا كان وجعى دائما وجرحى عديم الشفاء يأبى أن يشفى. أتكون لى مثل كاذب مثل مياه غير دائمة» (٧٣). ويكاد ينتهى الأمر بتمام تجربة الاغتراب لدى إرميا حين يثير إرميا مسألة الهجر المتبادل أو ربما إمكانية حدوث ذلك. فهو قد ظن سابقا فى وقوع الهجر الإلهى له، وها هو هنا يشير إلى إمكانية بعده هو عن الرب واغترابه عنه : «أبر أنت يارب من أن أخاصمك. لكن أكلمك من جهة أحكامك» (٧٤).

والسؤال الفلسفى المطروح هنا يتعلق بقضية الخير والشر من خلال تساؤلين هامين : الأول لماذا ينتصر الشر على الخير؟ والثانى : لماذا يتأخر الرد الألهى؟ وهل هناك موقف سلبى من الألوهية تجاه صراع الخير والشر؟ وتعبر كلمات إرميا عن التساؤل الأول على النحو التالى : «لكن أكلمك من جهة أحكامك. لماذا تنجح طريق الأشرار. إطمأن كل الغادرين غدرا. غرستهم فأصلوا نموا وأثمروا ثمرا... هل يجازى عن خير بشر» (٧٥).

ولسنا هنا فى مجال المناقشة الفلسفية لقضية الخير والشر ولكن ما يهمنا هنا هو صلة هذا بموضوع المعاناة التى يلقاها النبى من قومه، فهو يمثل الخير، وهم يمثلون الشر. وهم المنتصرون، وهو المقهور المغلوب على أمره، وهذا الوضع هو الذى يثير كل هذه التساؤلات عند إرميا وغيره من الأنبياء. وهذه التساؤلات على المستوى الفردى لقيت معالجة أخرى بواسطة الأنبياء على أنها قضية دينية عامة. وهى تمثل اسهاما بارزا من أنبياء العهد القديم وحكمائه فى قضية فلسفية عامة هى قضية «شقاء البار» بلغة العهد القديم، أو قضية انتصار الشر على الخير فى الحياة الانسانية. والتى ظهرت لها معالجات مختلفة فى أدب الشرق الأدنى القديم فى بلاد النهرين ومصر القديمة وفى الأدب الأوجاريتى. ولكن يتفوق العهد القديم على هذه الآداب فى أنه أعطى النموذج الخالد لقضية الصراع بين الخير والشر ممثلا فى ايوب العهد القديم الذى تجسدت فى شخصه كل عناصر هذه المسألة الفلسفية. ونظرا لأن أيوب لا يعد من بين أنبياء العهد القديم فمناقشة قضيته هنا لن تكون فى مكانها المناسب (٧٦). وربما نكون غير مغالين اذا ما قلنا أن قضية الخير والشر، والتى نوقشت على مستوى فلسفى واسع فى آداب غير الأدب العبرى القديم، إنما بدأ النظر فيها على مستوى العهد القديم انطلاقا من ورودها على المستوى الشخصى عند الأنبياء فى صراعهم مع أقوامهم. وتمثيل

الأنبياء لعنصر الخير، وتمثيل الأقوام لعنصر الشر. يتضح هذا مباشرة فى كلمات إرميا : «أصغ لى يارب واسمع صوت أخصامى. هل يجازى عن خير بشر، لأنهم حفروا حفرة لنفسى. اذكر وقوفى أمامك لاتكلم عنهم بالخير لأرد غضبك عنهم» (٧٧). ومرة أخرى نقتبس عبارة أرميا : «لماذا تنجح طريق الأشرار» فالقضية هنا معروضة بكل أطرافها وعناصرها. إرميا يمثل الخير، واخصامه يمثلون الشر، والرب هو الطرف الثالث فى القضية، وعليه يقوم الحكم النهائى فيها انطلاقا من صفة اساسية فيه وهى صفة العدالة الالهية.

٥- علاقة النبوة بالمؤسسات الدينية والسياسية :

هناك مؤسسات إسرائيلية قديمة اتخذت موقفا معاديا للنبوة والأنبياء لأسباب تعود إلى طبيعة النبوة وأهدافها الإصلاحية، وتعارض هذه الأهداف مع أهداف تلك المؤسسات. وقد أدى هذا العداء إلى وضع عقبات كبيرة فى وجه الدعوة النبوية، وممارسة كل ألوان الضغوط وأشكال الاضطهاد لإثناء الأنبياء ومنعهم من القيام بمهام أنشطتهم النبوية. وقد أدى هذا كله فى النهاية إلى زيادة الشعور بالإحباط لدى الأنبياء، كما رفع من معاناتهم، وزاد من آلامهم خاصة وأن هذه المؤسسات كانت تمثل مراكز القوى فى الحياة الدينية والسياسية لبنى إسرائيل. ومن هنا فقد كان اضطهادها للأنبياء أكثر وضوحا وأعظم قوة. وتنحصر هذه المؤسسات فى الطبقات الدينية الموجودة فى حياة بنى إسرائيل، والممثلة فى : طبقة الكهنوت، و(بنو الأنبياء). و(الأنبياء المحترفون)، أو (الأنبياء الكذبة)، وكذلك (العرافون)، و(المتنبئون)، و(المنجمون)، وغيرها من الفئات التى زخرت بها الحياة الدينية الإسرائيلية. أما المؤسسات السياسية فقد تمثلت فى الملوك ومستشاريهم الذين وقفوا ضد تدخل الأنبياء فى شئون الحكم والسياسة.

(أ) الموقف من المؤسسة الكهنوتية :

تعتبر النبوة ظاهرة دينية حديثة فى التاريخ الدينى الاسرائيلى اذا ما قورنت من حيث النشأة التاريخية بمؤسسات دينية هامة مثل المؤسسة الكهنوتية، ومثل جماعات الأنبياء الكذبة، و(بنو الأنبياء) وفئات العرافين والمنجمين والمتنبئين إلى غير ذلك. وقد اكتسبت هذه الفئات بفضل غياب النبوة سلطات دينية ضخمة حققت لها مكاسب اقتصادية واجتماعية لا تبارى، بل ربما تعدت مكاسب المؤسسة الحاكمة من ملوك ورجال بلاط ومستشارين إلى غير ذلك. وقد وقفت هذه المؤسسات الدينية موقفا عدائيا من النبوة والأنبياء، وذلك لأن أهداف ومصالح هذه المؤسسات الدينية تعارضت بشدة مع حركة الإصلاح التى تزعمها الأنبياء. وهى الحركة التى استهدفت هذه المؤسسات فى محاولة نبوية لإصلاح الأوضاع الدينية والاجتماعية والاقتصادية لجماعة بنى إسرائيل. ونعرض فى الصفحات القليلة التالية موقف كل مؤسسة من هذه المؤسسات على حدة من الحركة النبوية الإصلاحية.

وللمؤسسة الكهنوتية وظيفتها المحددة المعروفة فى الدين اليهودى وهى القيام بالوظائف المرتبطة بالمعابد، والقيام بأداء الطقوس المختلفة، وهى مرتبطة فى نشأتها بتطور المجتمع الإسرائيلى القديم، وتحويله من مجتمع بسيط إلى مجتمع معقد اجتماعيا ودينيا ولهذا السبب لم تشهد مرحلة «الآباء» من التاريخ الاسرائيلى القديم ظهور مثل هذه الوظيفة حيث كان «الآباء» أنفسهم يقومون بأداء الطقوس المختلفة ومهام العبادة العامة بدون تكوين طبقة أو فئة خاصة تعد مسئولة عن هذه الأعمال [٧٨]. هذا بالاضافة إلى أن المعبد لم يكن بعد قد أخذ شكله المتطور الذى عرفناه فيما بعد، فالجماعة العبرية كانت جماعة من البدو الرحل ينتقلون من مكان إلى آخر،

وكانت عقائدهم وطقوسهم وأماكن عبادتهم تتصف بما اتصفت به الحياة العبرية من البساطة. ويعطى سفر القضاة ١٧ : ٥- ١٢ أقدم نص يذكر فيه تعيين كاهن. ويلاحظ على هذا النص الجمع بين وظيفة الأب ووظيفة الكاهن، مما يشير إلى أن الكاهن قد ورث تلك الصفة الدينية التى كانت لرأس الأسرة فى عصر «الاباء» حيث يقول النص : «كن لى أبا وكاهنا» القضاة ١٧ : ١٠. وبالتدريج بدأ الكاهن يكتسب بعض الصفات المميزة له ولعمله، ومن أهمها صفة الطهارة، والبعد عن كل ما هو دنس، وأصبح يخضع لبعض قواعد ونظم تتراوح بين التحريمات والقواعد المنظمة للطهارة. وقد ارتبطت المؤسسة الكهنوتية بقبيلة لاوى التى أصبحت مسئولة عن كل ما يرتبط بالعبادة والطقوس. وضمت التوراة سفرا خاصا باللاويين يعالج نظامهم والقواعد والقوانين المنظمة لحياتهم، ويحدد الواجبات الدينية الملقاه على عاتقهم. ووصلت هذه المؤسسة الكهنوتية إلى أقصى درجة من النظام والقوة فى الهيكل الأورشليمى الذى فاق كل أماكن العبادة الأخرى، وتركزت فيه المؤسسه الكهنوتية التى عملت على تركيز العبادة فى أورشليم ومعبدها.

وعلى الرغم من وجود بعض الصلات القوية بين النبوة والكهنوت فى ديانة بنى إسرائيل إلا أن هاتين المؤسستين الدينيتين دخلتا معا فى صراع كبير كانت الغلبة فيه عادة للكهنوت المنظم فى شكل مؤسسة دينية جماعية على النبوة الممثلة فى الظهور الفردى لأحد الأنبياء والذى لا يستطيع بمفرده الوقوف ضد مؤسسة بأكملها وبكامل قواها. ولعل من أهم الأمور التى تدل على تداخل وظيفة النبى والكاهن ظهور مجموعة من الأنبياء عرفوا باسم (أنبياء المعبد) أو (أنبياء الطقوس أو العقيدة). وقد ظهروا منفردين، أو فى شكل جماعة ربما تمثل مؤسسة قائمة بذاتها داخل المعبد ومن الأنبياء الذين كانت لهم علاقة بالمعبد. وجمعوا بين النبوة والكهانة نجد أن حزقيال كان

كـاهنا [٧٩] وأن إرميا كاهن ينحدر من أسرة كهنوتية [٨٠] كما أن اشـعيا كانت له علاقة بالمعبد [٨١]. ويبدو أيضا أن هناك فئة سميت بالأنبياء لها وظيفة مرتبطة بالمعبد تكونت على أثرها جماعة سميت ببنى الأنبياء בני הנביאים ويشـير سفـر أرميا إلى أن هؤلاء الأنبياء تواجدوا إلى جانب الكهنة فى المعبد كما نقرأ: وسمع الكهنة والأنبياء وكل الشعب إرميا يتكلم بهذا الكلام فى بيت الـرب وكان لما فرغ إرميا من التكلم بكل ما أوصاه الرب أن يكلم الشـعب به أن الكهنة والأنبياء وكل الشعـب أمسكوه قائلين تموت موتـا. ولمـاذا تنبأت باسـم الـرب قائلا مثل شيلوه يكون هذا البيت وهذه المدينة تكون خربـة بلا ساكن [٨٢].

ويستنتج من هذه الفقرة المقتبسة من إرميا توتر فى العلاقات ما بين إرميا وجماعة الكهنة والأنبياء بما يؤكد عدم انتماء إرمياء إلى جماعة الأنبياء هذه خاصة وأنها تآمرت ضده لقتله، وحرضوا الشعب على ذلك كما يظهر فى : «فتكلم الكهنة والأنبيـاء مع الرؤسـاء وكل الشـعب قـائلين حق الموت على هذا الرجل لأنه قد تنبأ على هذه المدينة كما سمعتم بآذانكم» [٨٣].

ويظهـر هذا العداء بين الأنبيـاء والكهنة واضـحـا فى سـفـر هـوشع الذى يجسم الصـراع بين الفـئتين من خـلال نبـوءة هوشع ضـد الكهنة : «قـد هلك شـعبى من عدم المعرفـة. لأنك أنت رفـضت المعـرفـة أرفضك أنا حـتى لا تكهن لى... فيكون كما الشعب هكذا الكاهن واعاقبهم على طرقهم وأرد أعمالهم عليهم ... لأنهم قد تركوا عبادة الرب... اسمعوا هذا أيها الكهنة وانصتوا يابيت إسرائيل واصغوا يابيت الملك لأن عليكم القضاء... » [٨٤].

وهكذا أيضـا يبرز اشـعياء الصـراع النبوى ضـد طبقـة الكهنة والأنبيـاء الملحقين بخدمـة المعبـد على النحـو التـالى : «الكاهن والنبى ترنحـا بالمسكر ابتلعتهما الخمر تاها من السكر ضلا فى الرؤيا قلقا فى القضـاء ... ليس مكان لمن يعلم معرفة ولمن يفهم تعليما ...» [٨٥].

وعلى الرغم من وجود هذه الصلات التى ربطت بين الأنبياء والكهنة إلا أن هذا لا يؤدى بنا إلى اعتبار الأنبياء - خاصة الكبار منهم- موظفين ملحقين بالمعبد لعدة أسباب، منها أن الموقف المعادى للأنبياء من جانب الكهنة لم يكن يسمح بوجود دائم وقوى للأنبياء فى المعبد. ومن ناحية أخرى نجد أن بعض الأنبياء الكبار ظهروا تاريخيا بعد دمار الهيكل مثل حزقيال، وعلى الرغم من أنه كان كاهنا إلا أن نشاطه النبوى لم يتم فى الهيكل بسبب دماره، وكذلك نجد أن إرميا النبى الكاهن قد منع من ممارسة الخدمة الدينية الرسمية بواسطة جماعة الصدوقيين، وذلك بسبب انتسابه إلى ابيثار، وهذا بالاضافة إلى أن سلوكه داخل الهيكل يبرهن على عدم تبعيته لاحدى الوظائف الدينية بالهيكل. وكذلك لم يكن تلقى اشعياء لدعوته فى الهيكل يعنى أنه تقلد وظيفة دينية هناك (٨٦). ومع الاعتراف بالتقارب بين النبوة والكهنوت، والجمع بينهما أحيانا فى شخص واحد، واشتغال كل من النبى والكاهن بتعليم الدين لبنى إسرائيل إلا أن هناك صراعا قويا معترفا به ومبرهنا عليه نشأ بين الطرفين كان سببه الرئيسى رغبة الأنبياء القوية فى الحد من سلطة الكهنوت، ودافعهم القوى إلى إصلاح الأوضاع الدينية وبعث الروح الدينية. وقد مثل هذا تهديدا مباشرا لسلطة الكهنة ولوضعهم الدينى الأمر الذى أدى بالمؤسسة الكهنوتية إلى الوقوف بحزم فى وجه الأنبياء ودعواتهم الاصلاحية، وتحريض الشعب ضدهم مما أدى إلي زيادة المعاناة والأعباء الملقاه على عاتق الأنبياء.

(ب) الموقف من مدعى النبوة «الأنبياء الكذبة» :

من الأخطار التى هددت الأنبياء ورسالاتهم ظهور فئة من مدعى النبوة أطلق عليهم اصطلاحا اسم «الأنبياء الكذبة». وقد كان من الصعب التمييز بين الأنبياء الحقيقيين وهؤلاء الأنبياء الكذبة، حيث لم يكن هناك سلوك معين يميز

الفريقين من الأنبياء، كما أنه لا توجد مؤسسة دينية ينتمى إليها الأنبياء الكذبة حتى يمكن التفرقة بينهم وبين الأنبياء الحقيقيين، الذين لم تجمعهم أيضا مؤسسة دينية واحدة ورغم التحاق بعضهم بالخدمة فى المعبد إلا أن المعبد لم يجمعهم معا تحت راية واحدة. ولعل الخطر الرئيسى الذى واجه الأنبياء الحقيقيين بسبب ظهور مدعى النبوة هو إثارة الشكوك حول مصداقية الأنبياء الحقيقيين الذين كان عليهم أن يثبتوا صدق دعواهم، أو بمعنى آخر أن يثبتوا أنهم ليسوا أنبياء كذبة. ومما لاشك فيه أن هذا الأمر قد كلف الأنبياء جهدا كبيرا وعملا شاقا، خاصة وأن الأنتماء إلى مؤسسة دينية معينة لم يكن عاملا حاسما فى معرفة النبى الحقيقى من النبى الكاذب بل على العكس فربما كان الارتباط بالمعبد أو بالبلاط مصدر خطر على النبى الحقيقى. ولهذا فقد كان العامل الأساسى فى التفرقة بين الفريقين من الأنبياء يتحدد من خلال علاقة النبى بيهوه. فهى العلاقة التى تحرره من سلطة هؤلاء الذين تم إرساله اليهم. ويعتبر هانز ولتر وولف استقلالية النبى عن سامعيه الحد الفاصل بين النبى الحقيقى والنبى الكاذب נביא אמת; נביא שקר. (٨٧).

ومن خلال نصوص العهد القديم تتضح بعض العلامات التى وضعها الأنبياء الحقيقيون للتعرف على الأنبياء الكذبة. وقد استمدت هذه العلامات من سلوك وأخلاقيات الأنبياء الكذبة. فالنبى إرميا مثلا يحدد الأنبياء الكذبة بقوله: «فى الأنبياء انسحق قلبى فى وسطى... لأن الأرض امتلأت من الفاسقين ... لأن الأنبياء والكهنة تنجسوا جميعا بل فى بيتى وجدت شرهم يقول الرب ... وقد رأيت فى أنبياء السامرة حماقة تنبأوا بالبعل وأضلوا شعبى إسرائيل. وفى أنبياء أورشليم رأيت ما يقشعرمنه. يفسقون ويسلكون بالكذب ويشددون أيادى فاعلى الشر لا يرجعوا الواحد عن شره ... لأنه من عند أنبياء أورشليم خرج نفاق فى كل الأرض....» (٨٨). والمقابلة بين أنبياء الله وأنبياء البعل.נביאי יהוה-נביאי הבעל.

وإلى جانب عملية تمييز الأنبياء الكذبة من خلال سلوكهم وأخلاقياتهم يعطى إرميا عاملا ثانيا هام يفرق به بين النبى الحقيقى والنبى الكاذب، وهو أن الأول يتحدث بإسم الرب، أما الثانى فيتحدث برؤيا قلبه، أى لا تربطه بالرب رابطة. يقول إرميا: «هكذا يقول رب الجنود لاتسمعوا لكلام الأنبياء الذين يتنبأون لكم فإنهم يجعلونكم باطلا. يتكلمون برؤيا قلبهم لاعن فم الرب» (٨٩) والمعنى هنا أن النبى الكاذب لا يتلقى وحيا إنما هو يتحدث بلسان نفسه لابلسان الرب. ويكمل إرميا حديثه قائلا بلسان الرب: «لم أرسل الأنبياء بل هم جروا. لم أتكلم معهم بل هم تنبأوا... قد سمعت ما قالته الأنبياء الذين تنبأوا باسمى بالكذب قائلين حلمت حلمت... هم أنبياء خداع قلبهم... النبى الذى معه حلم فليقص حلما والذى معه كلمتى فليتكلم بكلمتى بالحق... لذلك هأنذا على الأنبياء يقول الرب الذين يسرقون كلمتى بعضهم من بعض... وأنا لم أرسلهم ولا أمرتهم....» (٩٠).

وبالاضافة إلى هذا تعطينا تجربة إرميا النبوية عاملا ثالثا فى التفرقة بين النبوة الحقيقية والنبوة الكاذبة، فالنبى الذى يأتى بأنباء غير سارة عادة ما يكون أصدق من الذى يأتى بأنباء سارة ينافق بها ملكا، أو يكذب بها على حاكم. ومن المواجهة التى وقعت بين إرميا وحنانيا يتضح هذا العامل الفاصل بين النبيين، حيث تنبأ حنانيا بتدمير ملك نبوخذ نصر، بينما ينصح إرميا بالاستسلام لنبوخذ نصر، ويدعو المسبيين إلى العيش فى سلام فى أرض سبيهم قائلا: «ابنوا بيوتا واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمرها. خذوا نساء ولدوا بنين وبنات ... واكثروا هناك ولا تقلوا واطلبوا سلام المدينة التى سبيتكم إليها وصلوا لأجلها إلى الرب لأنه بسلامها يكون لكم سلام... لا تغشكم أنبياؤكم الذين فى وسطكم وعرافوكم ولايسمعوا لأحلامكم التى تحلمونها لأنهم أنما يتنبأون لكم باسمى بالكذب أنا لم أرسلهم يقول الرب» (٩١) ثم

يعطى إرميا قاعدة للفصل بين النبى الحقيقى والنبى الكاذب بقوله: «ان الأنبياء الذين كانوا قبلى وقبلك (حنانيا) منذ القدم وتنبأوا على أراض كثيرة وعلى ممالك عظيمة بالحرب والشر والوباء. النبى الذى تنبأ بالسلام فعند حصول كلمة النبى عرف ذلك النبى أن الرب قد أرسله حقا» (٩٢) وهذه القاعدة أساسها حدوث ما يتنبأ به النبى فى المستقبل، أو عدم حدوثه. ويستشهد إرميا بالتراث السابق عليه حين يضرب المثل بالأنبياء الذين تنبأوا كذبا بوقوع الشر والوباء والدمار بالممالك العظيمة، بينما يدعو هو إلى السلام من خلال الاستسلام لنبوخذ نصر، فمن خلال السلام يتحقق الخلاص للمسبيين. وهو توقع تاريخي كان له نصيب من الصحة فى مستقبل أحداث السبى البابلى، فخلاص المسبيين سيتم إما من خلال التعايش السلمى للمسبيين فى أرض بابل، كما يتضح من النص المقتبس سابقا. وهذا يؤدى إلى تحسين معاملة البابليين للمسبيين، أو أن يتم الخلاص من خلال تدخل قوة عظيمة أخرى، وقد حدث هذا أيضا من خلال تغير ميزان القوى فى الشرق الأدنى القديم بظهور القوة الفارسية التى أنهت على القوة البابلية، وفتحت باب العودة للمسبيين. هكذا تبلورت نظرة إرميا التاريخية فى مستقبل الأحداث الواقعة بالمسبيين. فهو يطلب من المسبيين التكيف مع وضعهم الجديد فى بابل إلى أن يتغير الوضع التاريخى فى بابل ولمصلحة المسبيين: «لأنه هكذا قال الرب أنى عند تمام سبعين سنة لبابل أتعهدكم وأقيم لكم كلامى الصالح بردكم إلى هذا الموضع... وأرد سبيكم وأجمعكم من كل الأمم ومن كل المواضع التى طردتكم إليها يقول الرب وأردكم إلى الموضع الذى سبيتكم منه» (٩٣).

وإلى جانب الأدلة المأخوذة من إرميا يعطينا سفر ميخا بعض الإشارات الأخرى المميزة للنبى الحقيقى من النبى الكاذب، أهمها أن النبى الحقيقى

يشعر بأن قوة روح الرب هى التى توجهه، وتدفعه دفعا إلى ممارسة نشاطه رغم كل الأخطار التى يمكن أن تواجهه: «لكننى أنا ملآن قوة روح الرب وحقا وبأسا لأخبر يعقوب بذنبه وإسرائيل بخطيئته» (٩٤). إنها روح الرب التى تمده بالشجاعة الكافية لإعلان القوم بخطاياهم وكشف كذب أنبيائهم: «هكذا قال الرب على الأنبياء الذين يضلون شعبى الذين ينهشون بأسنانهم، وينادون سلام. والذى لا يجعل فى أفواههم شيئا يفتحون عليه حربا. لذلك تكون لكم ليلة بلا رؤيا. ظلام لكم بدون عرافة وتغيب الشمس عن الأنبياء ويظلم عليهم النهار فيخزى الراؤون ويخجل العرافون... لأنه ليس جواب من الله» (٩٥). ويؤكد ميخا ما سبق ذكره عند إرميا من أن سيرة النبى وسلوكه وأخلاقياته تحدد لنا صدقه من كذبه: «اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرائيل الذين يكرهون الحق ويعوجون كل مستقيم الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم. رؤساؤها يقضون بالرشوة وكهنتها يعلمون بالأجرة وأنبياؤها يعرفون بالفضة...» (٩٦).

يتضح من الاستشهادات السابقة من إرميا وميخا أن جماعات الأنبياء العاملين فى خدمة الحكام أو العاملين بشكل عام فى المعبد قد كونوا قوة لا بأس بها فى وجه الأنبياء مكنتهم من اضطهاد هؤلاء الأنبياء، وتحريض الشعب ضدهم، وإثارة الحكام عليهم، بل والتشكيك فى نبوتهم. وقد زاد هذا من معاناة الأنبياء الذين كان عليهم أن يدافعوا عن أنفسهم، ويقدموا الحجج والبراهين على صدق دعواتهم، وعلى كذب الأنبياء المحترفين فأعطونا من خلال دفاعهم هذا بعض العلامات المميزة للنبى الحقيقى والكاشفة للأنبياء الكذبة، والجدير بالذكر أن اصطلاح (الأنبياء الكذبة) اصطلاح أطلقه الأنبياء أنفسهم على هذا الفريق من مدعى النبوة والأنبياء المحترفين وغيرهم من العرافين والرائين الذين حولوا النبوة إلى مهنة يؤجرون عليها ويتكسبون منها.

وننتهى من هذا كله إلى أن حرية النبى واستقلاله عن مستمعيه ومتلقى دعوته، وبعده عن سيطرتهم عليه، ومقاومته لهذه السيطرة إلى جانب كونه محكوما فى دعوته بإرادة يهوه لا برغباته وأمانيه بالاضافة إلى توفر عنصر الشقاء والمعاناة فى نشاطه ... كل هذه أدلة قدمها الأنبياء شهادة على صحة نبواتهم مؤكدين على ذلك كله بالسيرة الحسنة والسلوك الطيب والأخلاق الحميدة. وهى كلها أمور لم تتوفر فى شخصيات الأنبياء الذين عرفوا بالأنبياء الكذبة.

(جـ) الموقف من جماعات الرائين والحالمين والعرافين :

يلاحظ أن هجوم الأنبياء على الأنبياء الكذبة قد اشتمل فى نفس الوقت على هجوم ونقد شديد لمجموعات ومؤسسات أخرى شهدتها الحياة الدينية الإسرائيلية، من أهمها جماعات الرائين والحالمين والعرافين والمنجمين. ويدل هذا الربط على أن الأنبياء الكذبة كانوا على صلة وثيقة بهذه الجماعات والمؤسسات، بل ربما يكون النبى الكاذب قد جمع فى شخصه صفات الرائى والعراف والحالم إلى غير ذلك من الفئات التى اكتسبت طابعا دينيا فى حياة جماعة بنى إسرائيل. والجدير بالذكر هنا أن هذه الصفات التى أصبحت وظائف مستقلة كانت من بين صفات الأنبياء الحقيقيين، فهم بلا شك أصحاب رؤى وأحلام ويعتبر التنبؤ من بين أعمالهم النبوية. وهذه كلها تمثل بعض وسائل الاتصال الالهى بهم لتبليغهم بما يقومون بتوصيله إلى أقوامهم. ويقوم النقد النبوى لفئات الرائين والعرافين والحالمين على أساسين: الأول أن هذه الفئات احترفت هذه المهن، وجعلت منها وظائف للكسب سواء فى المعبد أو فى بلاط الحكام والملوك (٩٧). والثانى أن عمل هذه الفئات لم يقم على أساس من الصدق وذلك لأن أعمالهم لا تستند إلى إرادة الهية، أو إلى سلطة إلهية، فكثيرا ما تردد عبارة «لأنى لم أرسلهم» تأكيدا على عدم وجود علاقة بين يهوه وهذه الفئات تجعل من عملهم عملا دينيا له سلطته ومصداقيته.

وكان لهذين السببين دور كبير فى تركيز الهجوم النبوى على هذه الفئات، وحض الشعب على عدم السماع لهم، أو اللجوء اليهم كما ورد فى إرميا: «فلا تسمعوا لأنبياكم وعرافيكم وحالميكم وعائفيكم وسحرتكم ... لأنهم إنما يتنبأون لكم بالكذب...»[٩٨] بل أن إرميا يرمى هؤلاء جميعا بالكذب وبتضليل الشعب[٩٩]. ومما لا شك فيه أن الموقف النبوى من هذه الفئات ولد صراعا شديدا، وكراهية لا حدود لها، واضطهادا واسعا للأنبياء على يد هذه الفئات المختلفة وصل أحيانا إلى حد المطالبة بقتل النبى، والحكم عليه بالموت[١٠٠]. وقد رفض الأنبياء رفضا مطلقا كل هذه الوظائف السابقة التى تسعى إلى الكشف عن الارادة الالهية، وتتنبأ بها من خلال وسائل غير إلهية. وهى وسائل وثنية أجنبية كان من شأنها أن رفعت القائمين عليها إلى مرتبة أعلى من مرتبة البشرية وربما إلي مرتبة الألوهية. وقد أدى ظهور النبوة إلى هجر كل الطرق الوثنية الساعية إلى الاتصال بالالوهية من خلال التنبؤ والعرافة والكهانة والسحر[١٠١]. وعلى الرغم من هجر الأنبياء لهذه الوسائل إلا أنها استمرت فى الوجود كمؤسسات مناهضة للنبوة، ومنافسة لها، ومسببة لأشكال من الاضطهاد ضد الأنبياء.

(د) الموقف من المؤسسات السياسية :

وبالاضافة إلى ما سببته المؤسسات الدينية السابقة الذكر من اضطهاد ومعاناة للأنبياء، هناك أيضا الدور الذى لعبته المؤسسات السياسية الحاكمة فى تعميق معاناة الأنبياء من خلال اضطهاد الحاكم والملوك للأنبياء بسبب موقف الأنبياء من الحكم، ونقدهم الشديد للملوك والحكام، وتدخلهم المستمر فى الشئون السياسية الداخلية والخارجية، ورغبتهم القوية فى إصلاح الأوضاع السياسية.

هذا الصراع بين النبوة والحكم هو بلا شك صراع متأخر يرتبط بظهور الأنبياء المستقلين الذين لم ينتموا إلى احدى المؤسسات الدينية

السابقة الذكر، كما أنهم لم يرتبطوا أيضا بالأنبياء العاملين مع الملوك والحكام فى قصورهم، والذين يطلق عليهم إسم «أنبياء البلاط». ومن أهم الشخصيات التى ينطبق عليها هذا الوصف نجد النبى ناثان الذى عمل كمستشار لداود، والذى أشار على داود ببناء بيت الرب : «وكان.... أن الملك قال لناثان النبى أنظر إنى ساكن فى بيت من أرز وتابوت الله ساكن داخل الشقق. فقال ناثان للملك اذهب افعل كل ما فى قلبك لأن الرب معك. وفى تلك الليلة كان كلام الرب إلى ناثان قائلا اذهب وقل لعبدى داود هكذا قال الرب أأنت تبنى لى بيتا لسكناى لأنى لم أسكن فى بيت منذ يوم أصعدت بنى إسرائيل من مصر إلى هذا اليوم بل كنت أسير فى خيمة وفى مسكن ... هو يبنى بيتا لاسمى وأنا أثبت كرسى مملكته إلى الابد .... وحسب كل هذه الرؤيا كذلك كلم ناثان داود» (١٠٢) وعلى لسان ناثان أيضا تم تبليغ داود بغضب الرب عليه بسبب قتل داود لأوريا الحثى وزواجه من امرأته : «لماذا احتقرت كلام الرب لتعمل الشر فى عينيه. قد قتلت أوريا الحثى بالسيف وأخذت إمرأته لك إمرأة» (١٠٣) ويعترف داود أمام ناثان بخطيئته : «فقال داود لناثان قد أخطأت إلى الرب. فقال ناثان لداود الرب أيضا قد نقل عنك خطيئتك. لا تموت ....» (١٠٤).

وإلى مجموعة أنبياء البلاط ينتمى أيضا النبى جاد وهو معاصر للنبى ناثان، وعمل مثله مستشارا لداود. وحدد سفر صموئيل الثانى وظيفته فى بلاط داود على أنه رائى داود : «.... كان كلام الرب إلى جاد النبى رائى داود قائلا: أذهب وقل لداود هكذا قال الرب ... فصعد داود حسب كلام جاد كما أمر الرب....» (١٠٥).

ويرد فى سفر الملوك الأول ذكر مجموعات من الأنبياء فى بلاط أحاب ملك إسرائيل فى السامرة يتنبأون للملك، ويقدمون له المشورة: «فجمع ملك إسرائيل الأنبياء نحو أربع مئة رجل وقال لهم أأذهب إلى راموت جلعاد للقتال

أم أمتنع. فقالوا اصعد فيدفعها السيد ليد الملك» (١٠٦). ويرد في نفس الإصحاح ذكر النبي ميخا بن يمله الذي لم يكن يتنبأ بما يرضي الملك كما يفهم من النص: «... فقال يهوشافاط أما يوجد هنا بعد نبي للرب فنسأل منه، فقال ملك إسرائيل ... أنه يوجد بعد رجل واحد لسؤال الرب به ولكني أبغضه لأنه لا يتنبأ على خيرا بل شرا هو ميخا بن يمله....» (١٠٧) ويخبره رسول الملك أن جميع الأنبياء تنبأوا خيرا للملك «فيكن كلامك مثل كلام واحد منهم وتكلم بخير. فقال ميخا حي هو الرب أن ما يقوله لي الرب به أتكلم» (١٠٨) وفي سفر أشعياء توجد اشارة إلى أن اشعياء ربما كان أيضا من أنبياء البلاط حيث نقرأ : «فقال الرب لاشعياء اخرج لملاقاة أحاز (ملك يهوذا) ... وقل له احترز واهدأ. لا تخف ولا يضعف قلبك...» (١٠٩).

ويتضح من هذه الاستشهادات أن أنبياء البلاط أصحاب وظائف ثابتة في بلاط الملوك يقومون بالتنبؤ واعطاء المشورة. ويبدو أن مجموعة أنبياء البلاط كانوا يتنبأون بما يعتقدون أنه سيدخل السرور والرضا على الملك الحاكم بصرف النظر عما إذا كان هذا يعبر عن الحقيقة الواقعة أم لا. فقد اعتادوا على نفاق الملوك والحكام والتنبؤ لهم بما يحبون» (١١٠). وأن بعض الملوك كان يسرهم ذلك ويكرهون من يتنبأ عليهم بالشر.

وقد تعرضت هذه الجماعات من أنبياء البلاط لنقد الأنبياء حيث يصفهم حزقيال بقوله : «لأنه لا تكون بعد رؤيا باطلة ولا عرافة ملقة في وسط بيت إسرائيل» (١١١) ويشير سفر نحميا إلى عادة استئجار الأنبياء لافتراء نبوءة كاذبة : «فتحققت وهو ذا لم يرسله الله لأنه تكلم بالنبوة على وطوبيا وسنبلط قد استأجراه. لأجل هذا قد استؤجر لكي أخاف وأفعل هكذا وأخطئ...» (١١٢). ونجد النبي ايليا يتحدى جماعات الأنبياء التي وصلت في نفاقها للملوك إلى حد هجر عبادة يهوه والسير وراء عبادة البعل، ويسميهم ايليا بأنبياء البعل.

«ثم قال ايليا للشعب أنا بقيت نبيا للرب وحدى وأنبياء البعل أربع منه وخمسون رجلا فليعطونا ثورين فيختارون لأنفسهم ثورا.. وأنا أقرب الثور الآخر .. ثم تدعون باسم آلهتكم وأنا أعود باسم الرب والاله الذى يجيب بنار فهو الله..» (١١٣). ويكشف اشعياء كذلك عن سلوكهم الحقيقى فى التنبؤ بقوله: «لأنه شعب متمرد أولاد كذبة، أولاد لم يشاءوا أن يسمعوا شريعة الرب. الذين يقولون للرائين لا تروا وللناظرين لاتنظروا لنا مستقيمات. كلمونا بالناعمات انظروا مخادعات. حيدوا عن الطريق ميلوا عن السبيل اعزلوا من أمامنا قدوس إسرائيل» (١١٤). وكذلك يصفهم إرميا بقوله: «الأنبياء تنبأوا ببعل وذهبوا وراء مالا بنفع» (١١٥) وكذلك: «الأنبياء يتنبأون بالكذب» (١١٦). ويوجه حزقيال هجومه الشديد ضد هؤلاء الأنبياء بقوله: «وكان إلى كلام الرب قائلا يا ابن آدم تنبأ على أنبياء إسرائيل الذين يتنبأون وقل للذين هم أنبياء من تلقاء نواتهم اسمعوا كلمة الرب.. ويل للأنبياء الحمقى الذاهبين وراء روحهم ولم يروا شيئا. أنبياؤك يا إسرائيل صاروا كالثعالب فى الخرب.. رأوا باطلا وعرافة كاذبة القائلون وحى الرب والرب لم يرسلهم» (١١٧). بل ويوجه نقده ضد جماعات المتنبئات: «فاجعل وجهك ضد بنات شعبك اللواتى يتنبأون من تلقاء نواتهن وتنبأ عليهن.. فلذلك لن تعدن ترين الباطل ولا تعرفن عرافة بعد وأنقذ شعبى من أيديكن فتعلمن أنى أنا الرب» (١١٨).

وهكذا يتضح أن أول ما كان علي الأنبياء أن يواجهوه داخل بلاط الملوك مقاومة جماعات الأنبياء المحترفين والنبيات المحترفات، والذين دأبوا على نفاق الحكام والملوك، والتنبؤ بالكذب، وادعاء الوحى إلى غير ذلك من الرذائل التى ارتكبوها. وقد وقفت هذه الجماعات حائلا دون الاتصال المباشر بين الأنبياء والملوك. بل لقد لعبت دورا رئيسيا فى تشويه صورة الأنبياء عند الملوك والحكام خاصة عندما أعلن الأنبياء عن إصلاحاتهم السياسية، أو عبروا عن مواقف تاريخية لا تتفق مع مواقف الملوك.

أما المواجهة الفعلية التى سببت الكثير من المشقة والاضطهاد للأنبياء فهى المواجهة التى تمت ضد المؤسسات السياسية الحاكمة إذ كثيرا ما خرجت هذه المؤسسات السياسية على تعاليم الدين [١١٩] أو وقفت فى وجه الإصلاحات الدينية، أو ارتكبت أخطاء تاريخية. ولم يقف الأنبياء صامتين أمام هذه الانحرافات على اختلاف أشكالها، الأمر الذى سبب تطور الصراع بينهم وبين الملوك والحكام، وتعرض الأنبياء لخطر حقيقى أودى بحياة بعضهم. والأمثلة على ذلك كثيرة منها مثلا اضطهاد الملك أحاب وايزابيل للأنبياء الذين قاوموا التأثير الدينى والثقافى الكنعانى الذى انتشر خلال عصر أحاب فى الشمال كما عبر عن هذا ايليا: «وقد غرت غيرة للرب اله الجنود لأن بنى إسرائيل قد تركوا عهدك ونقضوا مذابحك وقتلوا أنبيائك بالسيف فبقيت أنا وحدى وهم يطلبون نفسى ليأخذوها» [١٢٠] وكان أحاب قد «عبد البعل وسجد له وأقام مذبحا للبعل فى بيت البعل الذى بناه فى السامرة .. وزاد أحاب فى العمل لاغاظة الرب اله إسرائيل أكثر من جميع ملوك إسرائيل الذين كانوا قبله» [١٢١]. ومن الأمثلة الأخرى ما تعرض له عاموس من اضطهاد على يد يربعام ملك إسرائيل وأرميا كاهن بيت أيل الذى حرض يربعام على عاموس بقوله: «قد فتن عليك عاموس فى وسط بيت إسرائيل. ولا تقدر الأرض أن تطيق كل أقواله. لأنه هكذا قال عاموس. يموت يربعام بالسيف ويسبى إسرائيل عن أرضه» [١٢٢]. وقد أراد الكاهن أن يطرد عاموس من بيت أيل، ويذهب ليتنبأ بعيدا عن بيت الملك: «فقال أمصيا لعاموس أيها الرائى اذهب اهرب إلى أرض يهوذا وكل هناك خبزا وهناك تنبأ. وأما بيت أيل فلا تتنبأ فيها بعد لأنها مقدس الملك وبيت الملك» [١٢٣]. ويرفض عاموس هذا الأمر قائلا: «وقال لى الرب اذهب تنبأ لشعبى إسرائيل .. أنت تقول لا تتنبأ على إسرائيل ولا تتكلم على بيت اسحاق ..لذلك هكذا قال الرب .. وأنت تموت فى

أرض نجسة وإسرائيل يسبى سبيا عن أرضه» (١٢٤). وكذلك يتنبأ أرميا ضد ملوك يهوذا ورؤسائها وكهنتها وأنبيائها وسكانها الذين ساروا وراء العبادة الأجنبية (١٢٥) فيلقى الاضطهاد الشديد الذى يجعله ينادى ربه قائلا: «أنت يارب عرفت، اذكرنى وتعهدنى، وانتقم لى من مضطهدى» (١٢٦).

هذه أمثلة قليلة من تجارب الأنبياء واضطهادهم على يد ملوك ورؤساء عصورهم بسبب معارضتهم للمؤسسات السياسية المنحرفة على العبادة الصحيحة والرافضة للإصلاحات النبوية فى المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية. ولو أضفنا إلى هذا ما سببته المؤسسات الدينيه المختلفة من اضطهاد للأنبياء لأدركنا مدى ما تعرض له الأنبياء من معاناة أصبحت جزءا لا يتجزأ من تجربتهم النبوية، بل وأصبحت علامة صادقة من علامات نبوتهم، تعمقت بها تجربتهم، وثبتت من خلالها عقيدتهم.

الفصـــــــل الثالـــث

طبيعــة ديـانـة الانبيـــاء

يتضح من خلال العرض السابق لتجارب أنبياء بنى إسرائيل أن هناك مجموعة من الوظائف النبوية التى اضطلع بها الأنبياء، وحرصوا حرصا شديدا على القيام بها وتأديتها على الرغم من كل الوان الاضطهاد التى تعرضوا لها، وأشكال المعاناة التى أصبحت جزءا لا يتجزأ من تجربتهم النبوية. وهذه الوظائف ليست وظائف مستقلة عن بعضها البعض، ولكنها تكون فى النهاية وحدة واحدة لا تتجزأ. ومع ذلك فمن الممكن أن نصنف هذه الوظائف ونقسمها تقسيما داخليا مرتبه حسب أهميتها إلى الوظيفة الدينية، فالسياسية، فالوظيفة الاجتماعية الاقتصادية، فالوظيفة الأخلاقية. وعلى الرغم من أن كل نبوات بنى إسرائيل قد اشتملت على هذه العناصر الوظيفية مجتمعة، إلا أن هناك تركيزا أو تأكيدا على بعض هذه الوظائف دون غيرها عند الأنبياء ويعود السبب فى ذلك إلى طبيعة العصر وطبيعة المشاكل والقضايا الموجودة، آنذاك فمشاكل عصر ايليا تختلف بلا شك عن مشاكل عصر إشعيا، والتى تختلف بدورها عن مشاكل عصر حزقيال. ومشاكل عصر عاموس تختلف عن مشاكل عصر زكريا. ومشاكل أنبياء ما قبل السبى تختلف عن مشاكل أنبياء السبى، وعن مشاكل أنبياء ما بعد السبى. وهكذا يترك العصر الذى يعيشه النبى طابعه على نبوة هذا النبى فيشكل تجربته النبوية، ويحدد له وظائفه، وأهداف نبوته. ولعل هذا هو السبب الرئيسى فى اختلاف التجارب النبوية وتنوعها رغم الوحدة الأساسية التى تربطها بعضها ببعض فى سلسلة واحدة تتعدد حلقاتها. ومما لاشك فيه أن الوظيفة الدينية

للأنبياء هى القاسم المشترك فيما بينهم، وهى عامل التوحيد الأساسى فى دعواتهم، وبها نبدأ هذا الجزء من الدراسة.

أولاً : الوظيفـــة الدينيـة للنبـــوة :

الوظيفة الدينية هى العمل الأساسى للأنبياء. وقد كان تكرار ظهور الأنبياء فى بنى إسرائيل يعود إلى الحاجة الدينية المستمرة نظرا لطبيعة جماعة بنى إسرائيل من ناحية، وطبيعة التاريخ الإسرائيلى من ناحية أخرى. قد دأبت هذه الجماعة على النكث بعهودها مع الله، والانحراف عن العبادة الصحيحة مما استدعى توالى ظهور الأنبياء فيهم لاعادتهم إلى الدين الصحيح، وإصلاح أحوالهم الدينية. ومن ناحية أخرى فقد افتقد التاريخ الإسرائيلى فى أغلب عصوره إلى الزعماء والحكام الصالحين، وتعددت فترات الفساد، فقام الأنبياء بتعويض هذا العجز السياسى، وشاركوا مشاركة فعالة فى علاج أزمات التاريخ الإسرائيلى فى ظل غياب الملك والحكم، أو فى وجود الملوك والحكام الفاسدين.

والباحث فى الديانة التى تطورت على يد أنبياء بنى اسرائيل يدرك أولا أن الأنبياء لم يأتوا للدعوة إلى دين جديد على أسس دينية جديدة (١٢٨). ولكنهم دعوا دائما إلى العودة إلى وضع دينى قديم اعتبروه وضعا مثاليا يجب العودة إليه. وهذ الوضع الدينى القديم يتمثل عندهم فى ديانة موسى عليه السلام. فالمثال الموسوى هو هدف الأنبياء المنشود، وهو المحور الذى تدور حوله أنشتطهم النبوية المختلفة. فالاصلاح الدينى الذى قصدوه هدفه العودة بالدين إلى الأصل الموسوى. ولكن من ناحية أخرى نجد أن الأنبياء أدخلوا تعديلات على ديانة موسى تلبية لحاجيات دينية جديدة ظهرت فى عصورهم. وكانت النتيجة النهائية لهذه التعديلات خلال عصور الأنبياء ظهور شكل جديد للديانة الإسرائيلية يقوم على الأساس المؤسوى، لكنه يختلف عنه فى بعض الوجوه

مما جعل بعض مؤرخى الديانة اليهودية يطلقون على الديانة الإسرائيلية فى عصر الأنبياء اسم (ديانة الأنبياء).

ويعطينا سفر الملوك الثانى تلخيصا موجزا للوضع الدينى المتدهور الذى أتى الأنبياء لكى يصححوه ويصلحوه: «وكان أن بنى إسرائيل أخطاوا إلى الرب إلههم الذى أصعدهم من أرض مصر من حيث يد فرعون ملك مصر واتقوا ألهة أخرى. وسلكوا حسب فرائض الأمم ... وعمل بنو إسرائيل سرا ضد الرب الههم أمورا ليست مستقيمة وبنوا لأنفسهم مرتفعات فى جميع مدنهم.. وأقاموا لأنفسهم أنصابا وسوارى على كل تل عال وتحت كل شجرة خضراء وأوقدو هناك على جميع المرتفعات .. وعبدوا الأصنام التى قال الرب لهم عنها لا تعلموا هذا الأمر» (١٢٩). ثم يحدد نفس السفر المهمة الدينية للأنبياء على النحو التالى: «وأشهد الرب على إسرائيل وعلى يهوذا عن يد جميع الأنبياء وكل راء قائلا ارجعوا عن طرقكم الردية واحفظوا وصاياى فرائضى حسب كل الشريعة التى أوصيت بها آبائكم والتى أرسلتها اليكم عن يد عبيدى الأنبياء» (١٣٠). ثم يعطى السفر رد فعل جماعة بنى إسرائيل تجاه هذه الوظيفة التى كلف بها الأنبياء: «فلم يسمعوا بل صلبوا أقفيتهم كأقفية آبائهم الذين لم يؤمنوا بالرب إلههم ورفضوا فرائضه وعهده الذى قطعه مع آبائهم وشهاداته التى شهد بها عليهم وساروا وراء الباطل .. وتركوا جميع وصايا الرب إلههم وعملوا لأنفسهم مسبوكات عجلين وعملوا سوارىَ وسجدوا لجميع جند السماء وعبدوا البعل وعبروا بنيهم وبناتهم فى النار وعرفوا عرافة وتفاءلوا...» (١٣١).

وفى نفس الوقت الذى تحدد فيه الفقرات المقتبسة السابقة الوظيفة الدينية للأنبياء تؤكد أيضا على أن الرجعة المطلوبة هى رجعة إلى المثال الدينى الموسوى. ويظهر هذا من خلال تأكيد النص على حدث الخروج من مصر باعتباره الحدث الذى يشير إلى قوة يهوه وفعله فى التاريخ، وخلاصه الذى

حققه لشعبه، وتأكيده أيضا على حفظ الوصايا، والتمسك بالشريعة، والمحافظة على العهد المقطوع مع الاله. وهذه كلها تشير إلى أهم ما اشتملت عليه ديانة موسى من عقائد ومبادئ. بالاضافة إلى العقيدة الأساسية وهى التركيز على العودة إلى عبادة الاله الواحد، وهجر العبادة الأجنبية الوثنية التى وقع فيها القوم كما يشير النص السابق.

ونجد أيضا أن إصلاحات يوشيا الدينية تؤكد على هذه المبادئ، بل وتشير صراحة إلى التمسك بشريعة موسى فى السفر الذى يقال أن حلقيا الكاهن قد وجده فى الهيكل والمسمى «كتاب العهد» تأكيدا على العهد ودوره فى الديانة: «ولم يكن قبله ملك مثله قد رجع إلى الرب بكل قلبه وكل نفسه وكل قوته حسب كل شريعة موسى وبعده لم يقم مثله» (١٣٢) ويرد نفس التأكيد على المثال الموسوى عند نحميا الذى يذكر القوم بكل أفعال الرب فى العصر الموسوى: «.... ورأيت ذل آبائنا فى مصر وسمعت صراخهم عند بحر سوف وأظهرت آيات وعجائب على فرعون ... وفلقت اليم أمامهم وعبروا فى وسط البحر على اليابسة وطرحت مطارديهم فى الأعماق ... وهديتهم بعمود سحاب نهارا وبعمود نار ليلا لتضئ لهم.. ونزلت على جبل سيناء وكلمتهم من السماء وأعطيتهم أحكاما مستقيمة وشرائع صادقة فرائض ووصايا صالحة. وعرفتهم سبتك المقدس وأمرتهم بوصايا وفرائض وشرائع عن يد موسى عبدك» (١٣٣). وقد حدد سفر نحميا كذلك مهمة الأنبياء فى تحقيق العودة إلى شريعة موسى: «..وعصوا وتمردوا عليك وطرحوا شريعتك وراء ظهورهم وقتلوا أنبياءك الذين أشهدوا عليهم ليردوهم اليك.. وأشهدت عليهم لتردهم إلى شريعتك.. وأشهدت عليهم بروحك عن يد أنبيائك» (١٣٤). وكذلك يدعو إرميا إلى عهد جديد تكتب فيه الشريعة على قلوب بنى إسرائيل حتى لا يهجرونها مرة أخرى : «هاأيام تأتى يقول الرب واقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس

كالعــهد الذى قطعته مع أبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر حين نقضوا عهدى فرفضتهم يقول الرب. بل هذا هو العهد.. أجعل شريعتى فى داخلهم وأكتبها على قلوبهم، وأكون لهم الها، وهم يكونون لى شعبا» (١٣٥). وفى هذا التفسير الجديد للعهد يتم أيضا التذكير بخلاص الرب فى الخروج من مصر وبالشريعة. وكلها مفاهيم موسوية وإن تلقت تفسيرا جديدا على يد إرميا الذى حدد وظيفة الأنبياء فى العودة بالقوم إلى الشريعة والعبادة الصحيحة" «وقد أرسلت اليكم كل عبيدى الأنبياء مبكرا ومرسلا قائلا ارجعوا كل واحد عن طريقة الرديئة واصلحوا أعمالكم ولا تذهبوا وراء ألهة أخرى لتعبدوها...» (١٣٦).

ثانياً: طبيعة ديانـــة الأنبيـــاء :

اتضح من الصفحات السابقة أن الأنبياء اتخذوا من ديانة موسى ومن التشريع الموسوى أساسا للإصلاح الدينى، ومثالا قديما يجب العودة إليه والتمسك به كما تشير الاقتباسات السابقة من كتب الأنبياء. ومع ذلك لم تكن هذه هى الوظيفة الوحيدة التى أتمها الأنبياء. فإلى جانب المحافظة على القديم أدخل الأنبياء بعض العناصر والمبادئ الدينية الجديدة التى لم يكن لها وجود سابق فى ديانة بنى إسرائيل، أو أنها على الأقل لم تكن قد لقيت الاهتمام الكافى قبل عصر الأنبياء الذين طوروها، وحولوها إلى مفاهيم دينية، وأدخلوها فى بناء اليهودية، فأصبحت من بعدهم عقائد ثابتة فى الديانة اليهودية، ومن أهم هذه العقائد الجديدة البعث، والثواب والعقاب، وعقيدة المسيح المخلص. هذا بالاضافة إلى إعطاء اليهودية بعداً أخلاقياً على يد الأنبياء وإعطاء اليهودية بنية دينية أخلاقية متكاملة تحولت بها الديانة من مجموعة من المفاهيم الدينية غير المترابطة إلى بناء دينى له شكله ومضمونه الواضح أهّل اليهودية فيما بعد لكى تقف كديانة واضحة المعالم أمام التيارت

والفرق الدينية المختلفة قبل ظهور المسيحية. وقد أدى ظهور المسيحية إلى تقوية البناء الديني اليهودى لكي تأخذ اليهودية شكلها الدينى الأخير الذى وقفت به أمام المسيحية السائدة فى أيامها. هذا وقد تلقت اليهودية العديد من محاولات تنظيرها أو تقعيدها كديانة ذات قواعد دينية ثابته خلال العصور التالية نخص منها بالذكر بعض المحاولات التى جرت فى العصر الوسيط على يد بعض علمائها الكبار أمثال سعديا الفيومي وموسى بن ميمون، وكذلك المحاولات التى جرت خلال العصر الحديث، والتى كان من جرائها تفتيت اليهودية إلى عدد من الفرق ذات الاتجاهات الدينية المتباينة كالأرثوذكسية، والاصلاحية، والأرثوذكسية الجديدة وغيرها، وأصبح لكل فرقة من هذه الفرق قواعدها الدينية الثابته التي ميزتها عن بعهضا البعض.

١- البعـــــث :

أما بالنسبة لعقيدة البعث فقد اعتبرها مؤرخو الديانة اليهودية من نتاج يهودية ما بعد السبى، وربما بتأثير من ديانات الفرس (١٢٧). ومع ذلك فإن الفضل الرئيسى فى نشأة هذا الاعتقاد يعود إلى بعض الأنبياء الذين ظهروا فى الفترة السابقة على السبي. فهناك إشارات واضحة عند هوشع تؤكد على وجود عقيدة البعث: «هلم نرجع إلى الرب لأنه هو افترس فيشفينا. ضرب فيجبرنا. يحيينا بعد يومين. فى اليوم الثالث يقيمنا فنحيا أمامه» (١٣٨). وفى سفر إشعياء تصادفنا العبارة التالية: «تحيا أمواتك تقوم الجثث. استيقظوا ترنموا ياسكان التراب» (١٣٩). ويعطينا سفر يونان مثالا أخر على إمكانية البعث من خلال قصة يونان (يونس) وبقائه فى جوف الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال: «ثم أصعدت من الوهدة حياتى أيها الرب الهى ... وأمر الرب الحوت فقذف يونان إلى البر» (١٤٠).

ومما لاشك فيه أن عقيدة البعث قد ارتبطت بتغير فى النظرة الدينية إلى العالم عند الأنبياء. فالمعنى الدينى للحياة الانسانية على الأرض لا يتحقق

داخل الحياة ذاتها، ولكن فى عالم آخر. وهكذا جمع الأنبياء بين النظرة التاريخية المستقبلية التى سيتحقق فيها الخلاص وبين نظرة جديدة إلى عالم آخر منزه يتحقق فيه الخلاص المطلق، أو ما يمكن تسميته بالخلاص الأخروى- فى مقابل الخلاص الدنيوى- الذى أكد عليه الأنبياء فى نظرتهم المستقبلية (١٤١).

٢- الثــواب والعقــاب :

وفيما يتعلق بفكرة الثواب والعقاب فهى لم تتطور فى شكل اعتقاد إلا بعد أن أرسى الأنبياء فكرة المسئولية الأخلاقية على المستوى الفردى، وربط هذه المسئولية الفردية بالألوهية ربطا مباشرا حيث أصبح كل إنسان مسئولا مسئولية مباشرة أمام الله عن أفعاله والتى على أساسها يتم الحكم عليه فى النهــاية (١٤٢). وقد كان الوضع السابق على عصر الأنبياء لا يركز على المسئولية الفردية، ولكن يؤكد على مسئولية الجماعة أمام إلهها. وأصبح الوضع الجديد يجمع بين المسئولية الجماعية والمسئولية الفردية.

وقد كان إرميا وحزقيال من أهم الأنبياء الذين أثاروا هذه القضية وناقشوها فى أسفارهم، بالاضافة إلى ما ورد فى أسفار أخرى مثل أشعياء وأيوب والجامعة، حيث اتخذت مسألة العدالة الإلهية اتجاهات جديدة أكثر عمقا، وأشد جدلا (١٤٣). وبإثارة موضوع المسئولية الفردية عن الأعمال الإنسانية بدأ فى التطور أيضا مفهوم الثوب والعقاب، خاصة فى الحياة الأخرى بعد الموت. وقد أدى هذا فيما بعد إلى ظهور فكرة البعث والجنة والنار لكى يكمل البناء الدينى لليهودية ببعده الأخلاقى.

والحقيقة أن هذا البعد الأخلاقى لليهودية يعتبر من أهم الإنجازات الدينية للأنبياء. فعلى الرغم من أن الديانة الإسرائيلية قد اشتملت على مبادئ ووصايا أخلاقية هامة إلا أن هذا الجانب الاخلاقى لم يكن قد تبلور بعد من

الناحية النظرية لكى يكون أساسا من أسس ديانة بنى إسرائيل. وقد تمت هذه البلورة فى عصر الأنبياء من خلال تطويرهم لفكرة المسئولية الفردية عن الأفعال الانسانية والتى حتمت حرية الارادة الانسانية من ناحية، وضرورة الأخذ بمبدأ الثواب والعقاب الدنيوى والأخروى من ناحية أخرى كأسس جديدة محددة لطبيعة العلاقة بين الله والانسان. وهى بلا شك علاقة أخلاقية أساسها نظرة جديدة إلى طبيعة الألوهية، فالإله الواحد إله شخصى أخلاقى، وله مطالبه الأخلاقية على عباده، وأصبحت صفة البر أهم الصفات الالهية على الإطلاق، وهى القانون الأعلى فى الكون، فحكم الله يقوم على البر كما يقول أشعياء (١٤٤) الذى ركز على عالمية البر الالهى المؤدى إلى وحدة فى علاقة الإله بالانسان، وفى علاقة الإنسان بالإنسان الأمر الذى يؤدى عنده إلى وحدة البشرية (١٤٥). وقد اعتقد إرميا من ناحية أخرى فى عالمية الدين على هذا الأساس من وحدة الخالق ووحدة البشرية، واعتقد فى تحول كل البشرية إلى عبادة الاله الواحد وهو تحول ذاتى ناجم عن اكتشاف بطلان الأصنام التى يصنعها الإنسان لنفسه: « يارب... إليك تأتى الأمم من أطراف الأرض ويقولون إنما ورث آباؤنا كذبا وأباطيل وما لا منفعه فيه. هل يصنع الإنسان لنفسه آلهة وهى ليست آلهة ...» (١٤٦). ويعتبر هذا ذروة ما وصل إليه التفكير النبوى فى بنى إسرائيل فيما يتعلق بعلاقة بنى إسرائيل بالبشرية على المستويين الدينى والأخلاقى. وهنا يجب الاشارة إلى أن هذه الدعوة العالمية لم تؤد إلى الغاء فكرة الاختيار الإلهى لبنى إسرائيل، أو التقليل من شأنها، ولكنها كانت محاولة للتوفيق بين خصوصية إسرائيل وعالمية الألوهية، وهى إحدى المعضلات الأساسية فى التاريخ الدينى الإسرائيلى.

٢- المسيح المخلص :

ومن الإضافات النبوية الأخرى لديانة بنى إسرائيل عقيدة المسيح المخلص. وهى عقيدة نشأت لعوامل سياسية معروفة فى التاريخ الإسرائيلى

القديم، ولكنها تحولت بعد زوال هذه العوامل السياسية إلى عقيدة دينية ثابتة من عقائد اليهودية، فقد أدى انقسام مملكة داود وسليمان المتحدة إلى مملكتين شمالية وجنوبية، ثم سقوط هاتين المملكتين الأولى في يد الآشوريين، والثانية في يد البابليين.. أدى هذا إلى نشأة وتبلور فكرة سياسية صبغت صبغة دينية في زمن السبي البابلي هدفها تعويض سقوط المملكة الأرضية، وجعل الأمل في إمكانية بعثها في المستقبل باقيا. وهذه الفكرة السياسية الدينية سميت بالمسيحانية. وهي فكرة غيبية حشرية تقوم على أساس الاعتقاد في قدوم مسيح مخلص وظيفته السياسية تحقيق الخلاص القومي لشعبه. ثم أضيفت إلى هذه الوظيفة السياسية وظيفة دينية تعطى للمسيح المخلص دور تحقيق الخلاص الديني لشعبه. وبواسطة المزج ما بين الوظيفة السياسية والدينية للمسيح المخلص نشأت فكرة إقامة مملكة الله السماوية لتعويض ضياع المملكة الأرضية. ومن هنا فقدوم المسيح المخلص سيحقق إقامة مملكة الله على الأرض في نهاية الأيام (١٤٧). ووضعت له في التراث اليهودي شروط وعلامات أهمها انتسابه إلى بيت داود، والقيام بأعمال بطولية خارقة للعادة (١٤٨).

ويؤكد جرشوم شوليم على ظهور المسيحانية في ظل الأحداث التاريخية التي واكبت عصر الأنبياء بقوله: «إن تنبؤات ورسالات أنبياء الكتاب المقدس اعتمدت - وبدرجة متساوية - على الوحي وعلى معاناة ويأس هؤلاء الذين خاطبهم (الأنبياء). فهذه التنبؤات تم التحدث بها من خلال مضمون المواقف التاريخية، وتم التأكيد من فاعليتها في مواقف تم الاعتقاد فيها بأن النهاية الواقعة في المستقبل القريب ستحل فجأة وفي أية لحظة.. أنها رؤية لإنسانية أفضل في نهاية الأيام متداخلة مع دوافع استردادية مثل اعادة تأسيس مملكة داوودية مثالية. هذه الرسالة المسيحانية للأنبياء تخاطب الأنسان ككل، وتضع

تصورالأحداث طبيعية وتاريخية يتحدث من خلالها الرب، ومن خلالها أيضا يتم إعلان أو تحقيق نهاية الأيام» (١٤٩). ويحدد شوليم طبيعة التفكير المسيحانى عند الأنبياء فيصفه بأنه تفكير مسيحانى قومى يسعى إلى اعادة تأسيس بيت داود، ويتحدث عن «المجد المستقبلى لإسرائيل العائد إلى الرب ... وعن السلام الأبدى، واتجاه كل الأمم إلى إله إسرائيل الواحد، وبعيدا عن العقائد والتصورات الوثنية» (١٥٠).

وتستمد هذه المسيحانية أصولها من بعض الكتابات النبوية فنجد عند أنبياء ما قبل السبى تصويرا لهذه المسيحانية فى كلمات عاموس: «فى ذلك اليوم أقيم مظلة داود الساقطة وأحصن شقوقها وأقيم ردمها وأبنيها كأيام الدهر.. ها أيام تأتى يقول الرب يدرك الحادث الحاصد.. وأرد سبى شعبى اسرائيل فيبنون مدنا خربة ويسكنون ويغرسون كروما ويشربون خمرها ويصنعون جنات ويأكلون ثمارها وأغراسهم فى أرضهم ولن يقلعوا بعد من أرضهم التى أعطيتهم قال الرب الهك» (١٥١).

وينص سفر هوشع على أن المسيح المخلص هو ملك من نسل داود وموعده أخر الأيام: «.. لأن بنى إسرائيل يقعدون أياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة وبلا تمثال وبلا أفود وترافيم. وبعد ذلك يعود بنو إسرائيل ويطلبون الرب إلههم وداود ملكهم ويفرعون إلى الرب وإلى جوده فى أخر الأيام» (١٥٢). وعلى نفس المنوال يؤكد إرميا: «ها أيام تأتى يقول الرب وأرد سبى شعبى إسرائيل ويهوذا يقول الرب وأرجعهم إلى الأرض التى أعطيت آباءهم إياها فيمتلكونها.. آه لأن ذلك اليوم عظيم وليس مثله.. ويكون فى ذلك اليوم.. أنى أكسر نيره عن عنقك وأقطع ربطك ولا يستبعده بعد الغرباء. بل يخدمون الرب إلههم. وهكذا أيضا فى سفر حزقيال نقرأ: «فأخلص غنمى فلا تكون من بعد غنيمة وأحكم بين شاة وشاة. وأقيم عليها داوود ملكهم الذى أقيمه لهم» (١٥٣).

راعيا واحدا فيرعاها عبدى داود هو يرعاها وهو يكون لها راعيا وأنا الرب أكون لهم إلها وعبدى داود رئيسا فى وسطهم» (١٥٤). وفى اشعياء أيضا: «اسمعوا فتحيا أنفسكم وأقطع لكم عهدا أبديا مراحم داود الصادقة. هو ذا قد جعلته شارعا للشعوب رئيسا وموصيا للشعوب» (١٥٥).

هذه كانت بعض من أمثلة كثيرة على انتشار المسيحانية فى فكر أنبياء بنى إسرائيل سواء ما قبل السبى أو بعد السبى. وهى تشير إلى داود كرمز ومثال ونموذج للملك المخلص الذى سيأتى فى نهاية الأيام. وهكذا يمكن القول فى النهاية أن تفكير الأنبياء قد تمركز حول شخصيتين محوريتين الأولى شخصية موسى الذى اعتبر مثالا للمشرع، وداود الذى اعتبر نموذجا للملك المخلص. وفكر الأنبياء هو فكر العودة إلى الديانة فى شكلها الموسوى، والعودة إلى الملك فى شكله الداودى فى محاولة لاسترداد الدين القديم دين موسى، واسترداد المملكة فى شكلها القديم المتمثل فى مملكة داود...

٤- البعد الأخلاقى لليهودية :

أما الاضافة الواضحة للأنبياء فتتضح فى التركيز الشديد، على الجانب الأخلاقى فى اليهودية وهو عنصر قديم فى الديانة ولكن تم اهماله فى العصور السابقة على عصر النبوة الكلاسيكية. فمن المعروف أن التوراة قد اشتملت على مواد أخلاقية كثيرة وردت فى المجموعات التشريعية المختلفة وبخاصة فى كتاب العهد (١٥٦)، وفى الوصايا العشر (١٥٧). وفى مجموعة اللعنات الواردة فى سفر التثنية (١٥٨) ولايمكن إنكار دور هذه المواد الأخلاقية فى جعل اليهودية ديانة ذات بعد أخلاقى، وفى جعل التوحيد اليهودى توحيدا أخلاقيا.

ولكن مع تطور الديانة الإسرائيلية من بعد العصر الموسوى بدأت عملية تقليص هذا الاهتمام للديانة الموسوية لعدة أسباب. نذكر منها أولا استغراق الديانة فى مسائل الطقوس والشعائر خاصة بعد أن تم تأسيس وتطوير

المؤسسة الكهنوتية التى بدأت تفرض بالتدريج سيطرتها على الحياة الدينية الإسرائيلية، وتحولت الديانة الموسوية على يدها إلى ديانة كهنوتية الأمر الذى أدى إلى التركيز الشديد على شئون العبادة من طقوس وشعائر وواجبات دينية، واهمال الجانب الروحى فى التدين، ودور الفرد فى التجربة الدينية، والتركيز على الجماعة والطقوس والشعائر الجماعية التى حولت جماعة بنى إسرائيل إلى جماعة كهنوتية. وأصيبت الشريعة بالجمود، ووجهت المواد الأخلاقية وجهة تخدم الخصوصية الإسرائيلية. وأصبح هناك مستويان للتعامل الأخلاقى. المستوى الأول للتعامل الأخلاقى بين الإسرائيليين فى علاقاتهم ببعضهم البعض، والمستوى الثانى للتعامل الاخلاقى بين الإسرائيليين من ناحية وغير الإسرائيليين من ناحية أخرى، وهكذا خضعت الأخلاق للرؤية العنصرية التى بدأت تستشرى فى الديانة إلى أن حولتها فى النهاية إلى ديانة عنصرية خالية من الاتجاه العالمى.

ومع عصر النبوة الكلاسيكية يبدأ هذا التغير الجذرى فى المضمون الأخلاقى لليهودية فيحوله بالتدريج من مضمون أخلاقى خاص إلى مضمون أخلاقى عام، وهى عملية تتم على مستوى الديانة كلها. فقد رد الأنبياء العلة الأساسية فى التدهور الدينى والسياسى الذى أصاب بنى إسرائيل إلى العامل الأخلاقى. ولهذا لا يمكن أن تتم العودة الحقيقية إلى ديانة موسى إلا من خلال بعث الجانب الأخلاقى والروح الأخلاقية فى الدين. وكان أول ما اتجه الأنبياء إلى التركيز عليه توضيح العلاقة العضوية بين الدين والأخلاق. وهى علاقة واضحة فى التشريع الموسوى، لكنها اختفت مع تأثير العودة إلى الطبيعة والعبادة الوثنية من بعد عصر موسى [١٥٩]. وللتأكيد على هذه العلاقة بين الدين والأخلاق يأتى تصور الأنبياء للإله فى شكل الإله الشخصى الأخلاقى - أى الذى يتحلى بمجموعة من الصفات الأخلاقية - وأيضا فى

شكل الإله صاحب المطالب الأخلاقية الواجبة على من يعبده. ويأتى هذا التأكيد على الصفة الروحية الأخلاقية فى الذات الإلهية بعد التأكيد على وحدانيته المطلقة مباشرة. ويوضح سفر هوشع هذا المنحى الجديد فى قوله: «إنى أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله أكثر من محرقات» (١٦٠). وكذلك فى قوله: «إزرعوا لأنفسكم بالبر. احصدو بحسب الصلاح. احرثوا لأنفسكم حرثا فإنه وقت لطلب الرب حتى يأتى ويعلمكم البر» (١٦١). وفى موقع أخر يقول: «احفظ الرحمة والحق وانتظر إلهك دائما» (١٦٢). وكذلك: «ان طرق الرب مستقيمة والأبرار يسلكون فيها.. وأما المنافقون فيعثرون فيها» (١٦٣).

كل هذا التأكيد الأخلاقى يتم فى إطار الاعتقاد فى شخص الإله الواحد: «وأنا الرب إلهك من أرض مصر وإلها سواى لست تعرف. ولا مخلص غيرى» (١٦٤). ونجد فى عاموس دعوة صريحة إلى عدم الفصل بين الألوهية والواجب الأخلاقى حيث يقول: «اطلبوا الرب فتحيوا... يا أيها الذين يحولون الحق أفسيتينا ويلقون البر إلى الأرض» (١٦٥). وكذلك: «اطلبوا الخير لا الشر لكى تحيوا فعلى هذا يكون الرب اله الجنود معكم. ابغضوا الشر وأحبو الخير وثبتوا الحق فى الباب لعل الرب إله الجنود يتراءف مع بقية يوسف» (١٦٦).

ويؤكد إرميا أيضا على فكرة الإله الشخصى الأخلاقى فى قوله: «لا يفتخرن الحكيم بحكمته ولا يفتخر الجبار بجبروته ولايفتخر الغنى بغناه. بل بهذا ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرفنى أنى أنا الرب الصانع رحمة وقضاء وعدلا فى الأرض لأنى بهذه أسر يقول الرب» (١٦٧). وكذلك نجد إشعيا يبرز هذا الجانب الأخلاقى فى الدين فيقول: «اعزلوا شر أعمالكم من أمام عينى كفوا عن فعل الشر. تعلموا فعل الخير. وأطلبوا الحق انصفوا المظلوم اقضوا لليتيم حاموا عن الأرملة» (١٦٨).

ومن خلال هذه الإضافات الأساسية أعطى الأنبياء تصورا خاصا بهم عن طبيعة الديانة الإسرائيلية، وقد جاء هذا التصور ليمثل مرحلة هامة من مراحل تطور الديانة الإسرائيلية عبر التاريخ. وقد تلقت هذه الاضافات النبوية شروحا وتفسيرات على يد الأجيال التالية لعصر النبوة الكلاسيكية. ومع ذلك فقد ظل التراث الدينى النبوى يمثل القاعدة الأساسية فى بناء الديانة اليهودية فيما بعد، وذلك لشموله على المعطيات الدينية للعصر الموسوى بالاضافة إلى إدخال مفاهيم البعث والثواب والعقاب والخلاص واحياء الجانب الأخلاقى.
واعتمادا على التراث الدينى النبوى بدأت فى العصور التالية محاولات وضع البناء النظرى للديانة اليهودية على يد علماء التلمود ومن خلال التصور النبوى والتلمودى للديانة وضع علماء اليهود فى العصر الوسيط الأساس العقائدى لليهودية من خلال تنظيرات سعديا الفيومى وكذلك موسى بن ميمون الذى وضع أصول اليهودية فى شكلها الأخير فيما عرف باسم المبادئ الثلاثة عشر. وهى الاعتقاد فى وجود الخالق ووحدانيته، وتنزيهه، وأحقية العبادة له وحده، والاعتقاد فى الوحى النبوى، وأن موسى أعظم الأنبياء والاعتقاد فى الوحى بالشريعة إلى موسى فى سيناء، وثبات الشريعة الموحى بها، والاعتقاد فى أن الله عالم، والاعتقاد فى الثواب والعقاب فى هذه الدنيا وفى الآخرة، وفى قدوم المسيح، وفى بعث الموتى (١٦٩). وكثير من هذه الاعتقادات هى بلا شك من إنجازات الأنبياء البارزة وإضافتهم إلى الديانة اليهودية، وقد أصبحت من بعدهم عقائد ثابتة فيها.

الفصل الرابع

الوظيفة السياسية والاجتماعية للنبوة

أولاً: الوظيفة السياسية :

لم تكن وظيفة الأنبياء فى بنى إسرائيل وظيفة دينية خالصة، ولكن تشعبت وظائف النبوة لتخدم أهدافاً أخرى غير الهدف الدينى. فقد اتسمت رسائلهم بأنها رسائل إصلاح عام للحياة الإسرائيلية فى كل جوانبها وأنشطتها المختلفة.

ولعل الدور البارز للأنبياء يتجلى فى المجال السياسى الذى شاركوا فيه بكل قوتهم حيث توجهت بعض جهودهم إلى إصلاح الأوضاع السياسية، وإبداء الرأى والمشورة فى الأحداث السياسية الهائلة التى جرت فى عصورهم، والحكم على السلوك السياسى للملوك والحكام فى إسرائيل ويهوذا من وجهة نظر دينية. وقد أشرنا من قبل ما إلى ما تسبب فيه ذلك من اضطهاد ومعاناة للأنبياء من قبل ملوك وحكام عصرهم.

وقد كانت هناك أسباب قوية دفعت الأنبياء دفعا إلى العمل السياسى وربما دون رغبة حقيقية من جانبهم [١٧٠]. وأول هذه الأسباب ضخامة الاحداث التاريخية، وتأثيرها الفعال على تاريخ بنى إسرائيل، وقصور الملوك والحكام فى مواجهة هذه الأحداث، فقد شاهد عصر النبوة الكلاسيكية أهم أزمات التاريخ الإسرائيلى القديم. ومن بينها سقوط دولتى إسرائيل ويهوذا فى يد الآشوريين والبابليين على التوالى ووقوع السبى البابلى. هذا على المستوى المحلى. أما على المستوى العالمى فقد اشتد الصراع فى هذه الفترة بين قوى بلاد النهرين من ناحية والقوة المصرية القديمة من ناحية أخرى، وبينهما وبين الحيثيين وغيرهم من شعوب الشرق الأدنى القديم. وقد انعكس

هذا الصراع على الأوضاع الإسرائيلية عامة بحكم موقع فلسطين المتوسط بين هذه القوى المتصارعة، فاختلفت ولاءاتها السياسية باختلاف القوة المسيطرة، وتأرجحت تبعيتها السياسية بين الولاء لبلاد النهرين أو لمصر القديمة. وفى ظل هذا الوضع السياسى الداخلى والخارجى كان على الأنبياء أن يقولوا كلمتهم فى هذه الأوضاع السياسية لقومهم، وهى حكم دينى على سياسة العصر ربطوا فيه بين سلوك ملوكهم وحكامهم وغياب الوازع الدينى الأمر الذى سبب الوقوع فى هذه الأزمات التاريخية الطاحنة.

هكذا كان اشتراك الأنبياء فى النشاط السياسى لعصورهم إنما هو بمثابة تقويم للسلوك السياسى للملوك والحكام، وتعويض للعجز السياسى الواضح الذى أبداه هؤلاء تجاه أحداث عصرهم، وإظهار وجهة النظر النبوية فيها، وتقديم المشورة السياسية لشعوبهم، وتوضيح الأخطاء السياسية التى وقع فيها بعض ملوك إسرائيل ويهوذا، وإعطاء تفسير دينى لهذه الأحداث التاريخية بربط وقوعها بتدهور الأوضاع الدينية والأخلاقية، والبعد عن العبادة الصحيحة، وانتشار الأمراض الاجتماعية المختلفة. وقد أشرنا من قبل إلى اختلاف موقف الأنبياء عن موقف أنبياء البلاط وأصحاب الوظائف الثابتة الذين نافقوا الملوك والحكام، وتنبأوا لهم بما يرضيهم (١٧١)، وساعدوا بذلك على افساد الأوضاع السياسية حيث اعتمد بعض الملوك على تنبؤاتهم السياسية التى لم تكن مواكبة لطبيعة الأحداث الجارية وما أدت إليه فى النهاية من دمار سياسى وأخلاقى (١٧٢).

وقد أفرزت هذه الوظيفة السياسية للنبوة ثلاثة أمور على غاية من الأهمية فى فهم ظاهرة النبوة الإسرائيلية، وفى فهم الوظيفة العامة للأنبياء فى بنى إسرائيل. وهذه الأمور هى: النقد النبوى السياسى، والتأريخ لأحداث التاريخ الاسرائيلى وتدوينه، وتفسير التاريخ. وفى الصفحات التالية نتناول هذه الأمور الثلاثة بشئ من التفصيل.

١- النقد السياسى:

يعتبر النقد السياسى من أهم جوانب النشاط السياسى للأنبياء، حيث أخضعوا أحداث العصر للتحليل النقدى هادفين إلى توضيح الأخطاء السياسية التى وقع فيها ملوك وحكام بنى إسرائيل فى محاولة لتقويم المسار السياسى، وتوجيهه الوجهة التى اعتقد الأنبياء أنها الوجهة السليمة للسياسة الإسرائيلية فى عصورهم. وقد احتوى هذا النقد على تقويمين فى وقت واحد الأول لسياسة ملوك إسرائيل ويهوذا، والثانى لسياسة القوى الكبرى فى الشرق الادنى القديم آنذاك.

ونأخذ مثالا على هذا النقد السياسى من المواجهة التى نشأت بين النبى إيليا والملك أحاب الذى حكم فى السامرة فى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد. وسبب اختيارنا لهذا المثال يعود إلى أنه يشتمل فى الحقيقة على نقد دينى وسياسى فى آن واحد. فقد سار أحاب على نهج سابقيه فى سماحه للثقافة الكنعانية ومظاهر العبادة الوثنية بالانتشار فى المملكة الشمالية ممثلة فى عبادة البعل (١٧٣). وقد دعم أحاب هذا النهج الدينى بخطوة سياسية هامة حيث تزوج ابنة ملك مدينة صور الفينيقية - التى كانت المركز الرئيسى لعبادة البعل - فيما وصف بأنه زواج سياسى عند بعض الدارسين (١٧٤). وقد عملت الملكة - وتدعى ايزابيل - على نشر ديانتها الوثنية من خلال تأثيرها المباشر على زوجها الملك أحاب واضطهدت الأنبياء. وهنا يظهر النبى ايليا لكى يتخذ موقفا سياسيا دينيا ضد الملك أحاب وزوجته الملكة فى نفس الوقت فى محاولة يائسة لإصلاح هذا الوضع الدينى السياسى. وتظهر فى الاقتباس التالى بعض العبارات النقدية الموجهة من ايليا إلى أحاب: «ولما رأى أحاب ايليا قال له أحاب أأنت مكدر إسرائيل. فقال لم أكدر إسرائيل بل أنت وبيت أبيك بترككم وصايا الرب وبسيرك وراء البعليم» (١٧٥). ويضع إيليا الشعب كله فى موقف التحدى أمام الملك، ويخيرهم بين طريق الملك وطريق الرب: «فتقدم ايليا

إلى جميع الشعب وقال حتى متى تعرجون بين الفرقتين إن كان الرب هو الله فاتبعوه وإن كان البعل فاتبعوه فلم يجبه الشعب بكلمة» (١٧٦). ويتحدى أيضا أنبياء البعل: «ثم تدعون باسم آلهتكم وأنا أدعو باسم الرب والاله الذى يجيب بنار فهو الله» (١٧٧). ويصل هذا التحدى إلى درجة السخرية بالبعل آله أحاب وايزابيل: «وعند الظهر سخر بهم ايليا وقال ادعوا بصوت عال لأنه إله. لعله مستغرق أو فى خلوة أو فى سفر أو لعله نائم فيتنبه» (١٧٨).

وفى سفر إرميا لا يتوقف دور النبى عند حد النقد السياسى لأحداث العصر ولكن يقدم أيضا المشورة السياسية من خلال التنبؤات التى يمكن أن نصفها بأنها تنبؤات سياسية عن مستقبل الأحداث رغم الطابع الدينى الذى تتسم به هذه التنبؤات (١٧٩). ومن هذا النقد السياسى قول إرميا: «ويل للرعاة الذين يهلكون ويبددون غنم رعيتى يقول الرب. لذلك هكذا قال الرب إله إسرائيل عن الرعاة الذين يرعون شعبى. أنتم بددتم غنمى وطردتموها ولم تتعهدوها هانذا أعاقبكم على شر أعمالكم يقول الرب» (١٨٠). وتشير هذه الفقرة إلى أن الوظيفة الأساسية للحكم رعاية المحكومين فإذا ما اخلّ الملوك بهذه الوظيفة وجب خلعهم وتعيين من يقوم بتحقيق رعاية الرعية.

ومن التنبؤات السياسية لإرميا توقعه بسقوط البلاد فى يد نبوخذ نصر ملك بابل بسبب معصية الشعب وملوكه: «ومن أجل أنكم لم تسمعوا لكلامى هانذا أرسل فآخذ كل عشائر الشمال يقول الرب وإلى نبوخذ نصر عبدى ملك بابل وآتى بهم على هذه الأرض وعلى كل سكانها ... وتصير كل هذه الأرض خرابا ودهشا وتخدم هذه الشعوب ملك بابل سبعين سنة ويكون عند تمام السبعين سنة أنى أعاقب ملك بابل وتلك الأمة يقول الرب على اثمهم وأرض الكلدانيين وأجعلها خرابا أبدية» (١٨١). ويقدم إرميا المشورة السياسية فينصح قومه قائلا: «اخدموا ملك بابل واحيوا. لماذا تصير هذه المدينة خربة» (١٨٢). ويدعو إرميا المسبيين إلى التكيف مع وضعهم السياسى الجديد:

«هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل لكل السبى الذى سبيته من أورشليم إلى بابل. ابنوا بيوتا واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمارها خذوا نساء ولدوا بنين وبنات... وأكثروا هناك ولا تقلقوا واطلبوا سلام المدينة التى سبيتكم إليها وصلوا لأجلها إلى الرب لأنه بسلامها يكون لكم سلام» (١٨٣).

ويفرض إرميا وجهة النظر السياسية التى سادت لدى الغالبية من الشعب ولدى الحكام بأن يلجأوا إلى مصر هربا من الخضوع لبابل: « قد تكلم الرب عليكم يا بقية يهوذا لا تدخلوا مصر. اعلموا علما أنى قد أنذرتكم اليوم... إن كنتم تجعلون وجوهكم للدخول إلى مصر وتذهبون لتتغربوا هناك يحدث أن السيف الذى أنتم خائفون منه يدرككم هناك فى أرض مصر والجوع الذى أنتم خائفون منه يلحقكم هناك فى مصر فتموتون هناك... فصارت كلمة الرب إلى إرميا النبى قائلة هكذا قال الرب هكذا تقولون لملك يهوذا الذى أرسلكم لتستشيرونى. هاإن جيش فرعون الخارج اليكم لمساعدتكم يرجع إلى ارضه إلى مصر ويرجع الكلدانيون ويحاربون هذه المدينة ....» (١٨٤). ويشير الحوار السياسى الدائر بين إرميا وصدقيا ملك يهوذا إلى تعاطف بعض الملوك مع الأنبياء، وأخذهم بالرأى السياسى للأنبياء، وتقديرهم لهذا الرأى رغم مخاوفهم من شعوبهم: «فأرسل الملك صدقيا وأخذ إرميا النبى اليه.. وقال الملك إرميا أنا أسألك عن أمر لا تخف عنى شئيا.. فقال إرميا لصدقيا.. ان كنت تخرج خروجا إلى رؤساء ملك بابل تحيا نفسك ولا تحرق هذه المدينة بالنار بل تحيا أنت وبيتك.. فقال صدقيا أنى أخاف من اليهود الذين قد سقطوا للكلدانيين لئلا يدفعونى ليدهم فيزدروا بى» (١٨٥).

وهكذا يتضح من هذه الاقتباسات السابقة من كتابات الأنبياء أن الأنبياء تدخلوا بشكل مباشر فى النشاط السياسى لعصرهم، فأبدوا أراءهم فى أحداث العصر، واتخذوا مواقف سياسية ثابتة ضد الملوك أو معهم، وقدموا النصائح والمشورة للشعب والملوك، وحاولوا توجيه سياسة يومهم الوجهة التى

اعتقدوا أنها معبرة عن رغبة الارادة الالهيـة، خاصة وأنهم ردوا مشورتهم السياسية إلى تنبؤات تلقوها من خلال الوحى، فأصبح التنبؤ السياسى جزءا لا يتجزأ من العمل الدينى للنبى مؤكدا على أن الوظيفة السياسية ما هى إلا وجه من وجوه النشاط النبوى المتعدد الجوانب.

٢- تدوين التاريخ وتفسيره :

مما لاشك فيه أن كتابات الأنبياء اشتملت على مادة تاريخية ضخمة تغطى فترات طويلة من عمر التاريخ الإسرائيلى تمتد من موت موسى عليه السلام إلى نهاية العصر الفارسى تقريبا. فالقسم الثانى من العهد القديم، والمعروف بالأنبياء، يشتمل على ما يسمى بالأنبياء الأوائل، وهو عبارة عن مجموعة من الكتب سميت بالكتب التاريخية، وتضم أسفار يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثانى والملوك الأول والثانى. كما يشتمل هذا القسم أيضا على مجموعة الأنبياء الأواخر، وتضم أسفار الأنبياء «الكبار» وهم: اشعيا وإرميا وحزقيال واسفار الأنبياء «الصغار» وهم: هوشع وعاموس ويوئيل وعوبديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحجى وزكريا وملاخى. وقد حدد النقاد تاريخ تدوين آخر هذه الأسفار وهو ملاخى بعام ٤٦٠ق.م.. تقريبا وقد أشار مدون هذا السفر إلى نهاية عصر النبوة بتأكيده على التمسك بشريعة موسى المكتوبة لتحل مكان التوجيه الحى لكلمة الأنبياء: «اذكروا شريعة موسى عبدى التى أمرته بها فى حوريب على كل اسرائيل الفرائض والأحكام» (١٨٦).

ومع أخذنا فى الاعتبار للمشاكل النقدية الخاصة بنسبة كتابات الأنبياء إلى الأنبياء أنفسهم، أو إلى كتاب آخرين غيرهم مسئولين عن تصنيف هذه الكتابات.. فإن طبيعة كتابات الأنبياء تشير إلى وظيفة هامة من وظائف النبوة ألا وهى تدوين التاريخ. وليس من المغالاة فى شئ أن نعتبر الأنبياء

المذكورين سابقا مؤرخى عصورهم بما تركوه من سجلات وتدوينات وأخبار تاريخية فى أسفارهم مع تباينهم فى ذلك بصرف النظر عن كونهم هم الذين دونوا هذه الأسفار، أم أنها دونت عن طريق كتاب آخرين إذ لا شك فى أن هؤلاء الكتاب الآخرين اعتمدوا على مادة الأنبياء وأقوالهم ووعظهم فى تدوين أسفار الأنبياء.

وتشتمل أسفار الأنبياء الأوائل أو مجموعة «الأسفار التاريخية» على وصف تاريخى لأحداث الفترة الممتدة من موت موسى عليه السلام إلى زمن السبى البابلى. وقد جمع المورخ الإسرائيلى مادته من مصادر متعددة من بينها الروايات الشفهية المختلفة والمصادر المكتوبة والوثائق الرسمية، بالإضافة إلى ما شاهده المؤرخ من أحداث معاصرة. وقد سار فى كتابته للتاريخ على نهج جمع المادة التاريخية، وتقديمها كما هى من خلال عملية ربط بسيطة لشتات الأخبار والأحداث التاريخية التى جمعها وبمعنى آخر، لم يقم هذا المؤرخ بعملية تركيب الأحداث التاريخية ووضعها فى شكل مؤلف تاريخى، بل اكتفى بتدوين المادة كما وصلته من مصادرها دون تدخل حقيقى من جانبه فى إعادة صياغتها وتحريرها، محتفظا بأسلوبها الأصلى وبألفاظها، بل وبوجهة النظر التى تعرضها (١٨٧) وكثيرا ما تجده يعطى وصفين تاريخيين، أو يعرض وحدتين مختلفتين أو أكثر لنفس الأحداث مكتفيا بعملية ربط بسيطة بينهما. لهذا السبب فالمؤرخ الإسرائيلى فى هذه المرحلة هو مجرد جامع للمادة التاريخية محافظا بالتقريب على شكلها الأصلى بما قد يكون فيه من تناقضات أو أخطاء.

ومع ذلك نتوقع أن يكون المؤرخ فى هذه المرحلة قد اختار مادته من بين مواد متعددة، وان تكون قد تحكمت فى عملية الاختيار عوامل مرتبطة بنظرة المؤرخ واتجاهه، وربما يكون قد استغل المادة التاريخية الموجودة أمامه للتأكيد

على هذه النظرة التى يتبناها. وهذا ينقلنا من مهمة تدوين التاريخ إلى مهمة أخرى هى تفسر التاريخ من خلال الحكم على الشخصيات والأحداث من وجهة النظر الدينية أو اللاهوتية التى يمثلها المؤرخ.

ويذكر هوج أندرسون أن السبب فى تسمية هذه الكتابات التاريخية بالأنبياء الأوائل يعود إلى حقيقة أن هذه الكتابات التاريخية تسيطر عليها النظرة النبوية التى نجدها فى كتابات الأنبياء المتأخرين. ومضمون هذه النظرة هو الاختيار الالهى لبنى إسرائيل كشعب للرب المسيطر على كل التاريخ وهو الرب العادل يعاقب على الخطيئة ويكافئ على الخير. وأن هذه الكتب التاريخية تشترك مع كتب الأنبياء المتأخرين فى نظرتها إلى تاريخ إسرائيل على أنه تاريخ علاقة الشعب بالإله (١٨٨). ومن الأمثلة الواضحة على هذا الاتجاه النبوى عند مؤرخى الكتب التاريخية الحكم مثلا على شخصية عمرى ملك إسرائيل فى الشمال على أنه «فعل الشر فى عينى الرب» على الرغم من أن الوثائق الأشورية تشير إلى عمرى على أنه أعظم ملوك إسرائيل بل وتسمى إسرائيل «أرض عمرى» كما يشير نقش ميشع المؤابى إلى قوة عمرى الذى أخضع مؤاب لسنوات طويلة. والملاحظ كما يرى أندرسون أن مؤرخى سفر الملوك لا يهتمون بأعمال عمرى وتوسعاته قدر اهتمامهم بتوضيح لعنة الرب التى وقعت بعمرى مركزة على علاقة عمرى بالرب بدلا من التركيز على علاقة عمرى بالأقوام أو الأمم الأخرى وهذا يعتبره أندرسون توجها نبويا لمؤرخ سفر الملوك (١٨٩).

ونظرا لأن هذه المجموعة من الأسفار تشتمل على سير مجموعة من الأنبياء مثل صموئيل وجاد وناثان وايليا واليشع وغيرهم، فإن تأثير هذه الشخصيات النبوية الأولى واضح فى وصف الأحداث، وفى طريقة تدوينها، وفى الروح التى صيغت بها هذه المجموعة من الكتابات التاريخية، بل وأيضا

فى الشكل الذى تم به وصف تطور الشخصيات النبوية داخل هذه الكتابات ذات الطابع التاريخى مما يعطيها فى بعض الأحيان شكل السير الذاتية لأنبياء هذه المرحلة وعلاقتهم بملوك وحكام المملكة، وتعليلهم لانقسامها ثم سقوطها وما ترتيب على ذلك من أحداث السبى.

ومما لا شك فيه أن الأنبياء المتأخرين - الكبار منهم والصغار - اهتموا اهتماما كبيرا بتفسير التاريخ، الأمر الذى يجعلنا ننظر إلى كتاباتهم على أنها كتابات دينية تقدم رؤية دينية لاهوتية للتاريخ الإسرائيلى وأحداثه، وكان من الضرورى أن يلجأ الأنبياء فى كتاباتهم هذه إلى تقديم بعض الوصف التاريخى ممثلا فى تدوين الأحداث التاريخية لعصورهم، فالوصف التاريخى يحتل فى الحقيقة المرتبة الثانية عندهم، وهو تمهيد لتقديم الحكم الدينى اللاهوتى على الأحداث التاريخية الموصوفة. وهكذا جمع الأنبياء المتأخرون بين وظيفة التدوين التاريخى لأحداث عصورهم وبين التفسير الدينى للتاريخ، والذى هو هدفهم الأساسى. ومما لاشك فيه أن الأنبياء بعملية الجمع هذه قد سدوا نقصا واضحا فى عملية التدوين التاريخى إذ لم يظهر فى بنى إسرائيل مؤرخون يقومون بهذا العمل، سواء كمؤرخين محترفين يعملون فى بلاط الملوك والحكام يسجلون الأحداث التاريخية كموظفين تابعين للبلاط الذى يعملون فيه، أو كمؤرخين مستقلين عن البلاط. ولعل أول مؤرخ يهودى صاحب منهج واضح فى التدوين التاريخى هو يوسف بن متى (جوز يفوس) (٣٨- ١٠٠م) وقد خلت العصور الإسرائيلية السابقة من هذه الوظيفة فاضطلع بها الأنبياء فى كتاباتهم التى هى سجلات ووثائق تاريخية لعصورها اذا ما خلصناها من الأحكام النبوية على الأحداث المذكورة فيها.

ونظراً لأن التدوين التاريخى لم يكن الهدف الأساسى للكتابات النبوية، فإن هذه الأعمال لا تخلو من عيوب واضحة للعيان إذا ما أخضعناها للنقد

التاريخى، خاصة فيما يتعلق بأسلوب ومنهج الكتابة التاريخية. وأول هذه المآخذ النقدية أنها ليست كتابات تاريخية موضوعية (١٩٠) فـهى لا تعطى تحليلا تاريخيا يخضع لأصول عملية، كما هو الحال فى علم التاريخ. ولكنها تدافع عن موقف تاريخى معين لدوافع دينية لاهوتية. وفى سبيل هذا الدفاع قد تتغاضى عن العوامل الحقيقية التى تحرك الأحداث التاريخية، وتهمل الأسباب أو العلل التاريخية وذلك برفض الأسباب الانسانية للأحداث، والتقليل من أهمية الدور الانسانى فى صناعة التاريخ بتجاهل القوى السياسية والعسكرية وراء أحداث التاريخ وربط هذه القوى ربطاً متعسفا بالتاريخ الإسرائيلى، إما من خلال تفسير هذه القوى عى أنها أدوات إلهية لتأديب إسرائيل الآثمة، أو اعتبار ما تقوم به هذه القوى من أعمال سياسية وعسكرية على أنه موجه فى النهاية لخدمة العلاقة العضوية بين الإله والشعب، وتوضح سيطرة الإله على التاريخ العام للبشرية (١٩١). ولا بأس على الاطلاق من أن تكون هناك فلسفة للتاريخ أو رؤية تاريخية لدى المؤرخ يحكم من خلالها على التاريخ البشرى، ولكن لا يجب أن تتكون هذه الفلسفة التاريخية على حساب الحقائق التاريخية (١٩٢)، وعلى أساس من إغفال الأسباب الحقيقية للحدث التاريخى الذى ينتج عن تفاعل عناصر الزمان والمكان والانسان، والذى يحدث داخل الإطار الزمانى والمكانى والانسانى.

ومن المآخذ الأخرى على هذا المنهج فى كتابة التاريخ التناقض الواضح فى صلب المادة التاريخية، والناتج أصلا عن اختلاف فى المصادر التى استقى المؤرخ منها مادته، واتجاهات هذه المصادر. وقد أدى هذا إلى عدم تحرى الدقة الكافية فى وصف الأحداث، وعدم التثبت فى كثير من الأحيان من اتجاه المصدر ورؤيته، فنجد رؤى متعارضة داخل الوحدة الأدبية الواحدة، مما يؤكد تداخل المادة التاريخية واختلاطها. وهى تحدث نتيجة الاهتمام المحض بجمع المعلومات التاريخية، والرغبة فى الاحتفاظ بها على شكلها، فتثبت جميعا فى

النص الواحد، دون تنسيق داخلى بينها، ودون تخلص من التناقضات التى يمكن أن تكون موجودة فيها، أو المغالطات التى تسربت إليها، وفى نفس الوقت يحدث تكرار للوصف التاريخى لا مبرر له فى كثير من الأحيان ويزيد من اضطراب النص التاريخى.

ثانياً: الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للنبوة :

١- تحليل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية :

كان الإصلاح الاجتماعى بلا شك أحد الأهداف الأساسية للنبوة الإسرائيلية. وهو يأتى كنتيجة مباشرة لإصلاح الأوضاع الدينية والسياسية لبنى إسرائيل على يد مجموعة الأنبياء الذين ظهروا فى العصر الكلاسيكى للنبوة الإسرائيلية. فقد انتشرت مجموعة من الشرور والأمراض الاجتماعية نتيجة التدهور الدينى والانحلال الخلقى. وقد قام الأنبياء فى بنى إسرائيل بابراز هذه الشرور، وتحليلها، وتوضيح تأثيرها على جماعة بنى إسرائيل، وانعكاساتها فى حياة وسلوك هذه الجماعة. ويصف هوشع هذا الوضع الاجتماعى الفاسد فى عبارة موجزة بقوله: «إن للرب محاكمة مع سكان الأرض لأنه لا أمانة ولا إحسان ولا معرفة الله فى الأرض. لعن وكذب وقتل وسرقة وفسق» (١٩٣). ويرد هوشع هذا كله إلى الجهل بشريعة الرب: «قد هلك شعبى من عدم المعرفة لأنك أنت رفضت المعرفة أرفضك أنا حتى لا تكهن لى ولأنك نسيت شريعة إلهك أنى أيضا أنا نبيك...» (١٩٤).. ولهذا تأثيره المباشر على الوضع السياسى: «إنهم الآن يقولون لا ملك لنا لأننا لا نخاف الرب فالملك ماذا يصنع بنا.. قد كره إسرائيل الصلاح فيتبعه العدو، هم أقاموا ملوكا وليس منى. أقاموا رؤساء وأنا لم أعرف... يدعون مصر. يمضون إلى أشور.. الآن صاروا بين الأمم كاناء لامسرة فيه» (١٩٥). أما عن الإصلاح الاجتماعى فلا يتم إلا من خلال الإصلاح الدينى بالعودة إلى الرب وشريعته: «فارجع إلى إلهك. احفظ الرحمة والحق وانتظر إلهك دائما.. ارجع يا إسرائيل

إلى الرب إلهك لأنك قد تعثرت بإثمك .. فان طرق الرب مستقيمة والأبرار يسلكون فيها وأما المنافقون فيعثرون فيها» (١٩٦).

ويعطى عاموس صورة أخرى مكملة لوصف هوشع للفساد الاجتماعى السائد بقوله: «... لأنهم باعوا البار بالفضة والبائس لأجل نعلين الذين يتهممون تراب الأرض على رؤوس المساكين ويصدون سبيل البائسين ويذهب رجل وأبوه إلى صبية واحدة حتى يدنسوا اسم قدسى ويتمددون على ثياب مرهونة بجانب كل مذبح ويشربون خمر المغرمين فى بيت آلههم» (١٩٧). ويوجه عاموس نقده الاجتماعى المرير للطبقة الثرية متهما إياها بالظلم الاجتماعى، ومطالبا بالعدالة الاجتماعية: «أولئك الذين يخزنون الظلم والاغتصاب فى قصورهم» (١٩٨) ويندد بالسامرة: «الظالمة المساكين الساحقة البائسين» (١٩٩) وكذلك يتهم الذين «يحولون الحق إفسنتينا ويلقون البر إلى الأرض.. أيها المضايقون البار الآخذون الرشوة الصادون البائسين فى الباب» (٢٠٠) وهو يصف العصر كله بأنه «زمان ردئ» (٢٠١) وبسبب هذه المفاسد يرفض الرب الشعائر والقرابين المقدمة اليه «بغضب كرهت أعيادكم ولست ألتذ باعتكافاتكم إنى إذا قدمتم لى محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضى وذبائح السلامة من مسمناتكم لا ألتفت اليها. أبعد عنى ضجة أغانيك ونغمة ربابك لا أسمع وليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم» (٢٠٢).

ويصف عاموس بشئ من التفصيل فساد الطبقة الثرية وحالة الترف القصوى التى يعيشونها وهم يأكلون فى نفس الوقت حق البائس والمسكين: «تدوسون المسكين وتأخذون منه هدية قمح. المضطجعون على أسرة من العاج والمتمددون على فرشهم والآكلون خرافا من الغنم وعجولا من وسط الصيرة الهاذرون من صوت الرباب المخترعون لأنفسهم آلات الغناء كداود. الشاربون من كؤوس الخمر والذين يدهنون بأفضل الأدهان ولا يغتمون على انسحاق يوسف ... أيها المتهمون المساكين لكى تبيدوا بائسى الأرض قائلين متى

يمضى رأس الشهر لنبيع قمحا والسبت لنعرض حنطة. لنصغر الايفة ونكبر الشاقل ونعوج موازين الغش لنشترى الضعفاء بفضة والبائس بنعلين ونبيع نفاية القمح» (٢٠٣).

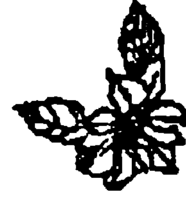
من خلال هذا الوصف للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الذى قدمه هوشع وعاموس تتضح الصورة التى تردت اليها أحوال بنى إسرائيل. وكما هو الحال فى تعليل التدهور الدينى والسياسى، نجد أن النبيين يفسران ظاهرة الفساد الاجتماعى والاقتصادى تفسيرا دينيا، ويطالبان بالعودة إلى طريق الرب من خلال أعمال الحق والبر ، وطلب الخير، والبعد عن الشر (٢٠٤) ويطالبان أيضا بعدم الفصل بين الحياة الدينية من ناحية والسلوك الاجتماعى والاقتصادى من ناحية أخرى، فكما أن البعد عن الدين والشريعة هو السبب فى ظهور هذه المفاسد كانت هذه المفاسد نفسها سببا مباشرا فى رفض الرب لعبادة القوم وشعائرهم وقرابينهم لأنها لا تقوم على أساس من العدل الاجتماعى والبر والخير.

٢- الإصلاح الاجتماعى وتحقيق العدالة الاجتماعية :

ولم يكتف الأنبياء بالدعوة إلى العدل، ونبذ الظلم والاضطهاد، ولكنهم عملوا على إثارة أقوامهم ضد الفقر والبؤس الاجتماعى. وفى نفس الوقت الذى نادوا فيه بالمسؤولية الفردية عن الخطايا أقروا دور الجماعة والدولة فى ظهور الأمراض الاجتماعية الخطيرة، وأهمها الفقر بما يعكسه من قهر جماعى وبؤس اجتماعى (٢٠٥). وها هو إشعياء يوجه نقده الاجتماعى للشعب والقائمين عليه، ويدعوهم جميعا إلى إقامة العدالة الاجتماعية: «كيف صارت القرية الأمنة زانية. ملآنة حقا كان العدل يبيت فيها وأما الآن فالقاتلون. صارت فضتك زغلا وخمرك مغشوشة بماء. رؤساؤك متمردون ولغفاء اللصوص. كل واحد منهم يحب الرشوة ويتبع العطايا. لايقضون لليتيم ودعوى الأرملة لا تصل اليهم» (٢٠٦). وكما فعل عاموس حين ربط بين العدالة

الاجتماعية والعبادة، وجعل الثانية معتمدة على الأولى، فهكذا ايضا أكد اشعياء على أن الشعائر والقرابين وكل أشكال العبادة مرفوضة إذا لم تنعكس على السلوك الاجتماعى، فيتحقق العدل للجميع، ويسود الخير والبر: «ويل للأمة الخاطئة الشعب الثقيل الإثم نسل فاعلى الشر أولاد مفسدين .. اسمعوا كلام الرب ياقضاة سدوم. اصغوا إلى شريعة إلهنا يا شعب عمورة. لماذا لى كثرة ذبائحكم يقول الرب. اتخمت من محرقات كباش وشحم مسمنات وبدم عجول وخرفان وتيوس ما أسر. حينما تأتون لتظهروا أمامى من طلب هذا من أيديكم أن تدوسوا دورى. لا تعودوا تأتون بتقدمة باطلة. البخور هو مكرهة لى. رأس الشهر والسبت ونداء المحفل. لست أطيق الإثم والاعتكاف. رؤوس شهوركم وأعيادكم بغضتها نفسى. صارت على ثقلا. مللت حملها. فحين تبسطون أيديكم أستر عينى عنكم وإن كثرتم الصلاة لا أسمع أيديكم ملآنة دماء. اغتسلوا تنقوا اعزلوا شر أفعالكم من أمام عينى كفوا عن فعل الشر. تعلموا فعل الخير. اطلبوا الحق انصفوا المظلوم اقضوا لليتيم حاموا عن الأرملة.. بعد ذلك تدعين مدينة العدل القرية الأمينة» (٢٠٧). ويجد نفس الدعوة إلى العدالة عند إرميا حيث يقول: «يابيت داود هكذا قال الرب اقضوا فى الصباح عدلا وانقذوا المغصوب من يد الظالم لئلا يخرج كنار غضبى فيحرق وليس من يطفئ من أجل شر أعمالكم» (٢٠٨).

وهكذا يتضح أن الأنبياء كانوا أصحاب رسالة اجتماعية على قدر كبير من الأهمية. وهدف هذه الرسالة إقامة مجتمع إنسانى سليم يقوم على أساس من العدالة والرحمة. وخال من المظالم الاجتماعية، يرعى فيه الغنى الفقير، ويأخذ المظلوم حقه من الظالم، وتراعى فيه الحقوق الاجتماعية لليتيم والأرملة. إنه باختصار مجتمع العدالة أو - على حد تعبير إشعياء- مدينة العدل القرية الأمينه الآمنة. ولا شك فى أن هذه الوظيفة الاجتماعية للأنبياء هى فى حقيقة الأمر دعوة أخلاقية (٢٠٩) هدفها النهائى الحض على فعل الخير، ونبذ الشر، وإقامة مجتمع أخلاقى هو مجتمع الخير والفضيلة.



البـــاب الرابـــع

تاريخ الديانـة اليهوديـة وتطـورها

الفصـــل الأول: تاريخ اليهودية مـن عصر «الآبـاء» حـتى العصر الإسلامى

الفصـل الثانى : الفرق اليهودية القديمة

الفصـل الثالث : الحركات الدينية اليهودية الحديثة والمعاصرة



تمهيــــد

نقدم في الصفحات التالية وصفا للديانة اليهودية يهتم بنشأتها وتطورها في التاريخ وتحديد المراحل التاريخية التى مرت بها اليهودية ونشير في البداية إلى أن اليهودية تلقت عدة تسميات خلال تاريخها الطويل، ففى المرحلة الأولى من نشأتها سميت بديانة الآباء، والمقصود بالآباء مجموعة الشخصيات النبوية التى تبدأ بآدم عليه السلام وتنتهى بموسى وهارون عليهما السلام، ووفقا لمراحل التاريخ اليهودى العام فإن «ديانة الآباء» تشتمل على تاريخ الديانة في المرحلة العبرية التى تبدأ بإبراهيم عليه السلام، ولا تدخل هذه المرحلة تحت مسمى المرحلة العبرية إنما يدرجها المؤرخون اليهود داخل عصر الآباء وديانتهم، وتنتهى المرحلة العبرية بإطلاق إسم إسرائيل على يعقوب عليه السلام وبداية المرحلة الإسرائيلية الممتدة من عصر يعقوب عليه السلام وحتى القرن السادس قبل الميلاد حين ظهرت االتسمية الجديدة (الديانة اليهودية) فى فترة السبى البابلى، وهى التسمية المستمرة حتى الآن.

وقد أدى خضوع الديانة للتاريخ إلى تعرضها للتغير المستمر، وفى هذه الدراسة عرض لأهم المراحل التاريخية التطورية لليهودية. واتصفت الديانة أيضا بالطابع القومى فأصبحت ديانة قومية خاصة، وفسرت مفاهيمها ومعتقداتها تفسيرا قوميا.

يعنى وصف الديانة اليهودية بالتطور أنها كعقيدة وشريعة لم تولد كاملة ولكنها أتت إلى الوجود ناقصة، وبدأت تدخل في مراحل من التطور وصلت بها في النهاية إلى درجة معينة من الاكتمال، ولايزال الباب أمامها فى المستقبل لكى يتم تطويرها. وهذا يعنى أن العوامل التاريخية لها دورها الكبير فى صياغة الديانة اليهودية إلى الحد الذى يمكن الحكم معه على الديانة اليهودية بأنها ديانة تاريخية تتحكم فيها مسيرة التاريخ اليهودى قديما وحديثا، ويلعب العامل التاريخى دورا أساسيا فى بنائها، وهذا يعنى أيضا

أن اليهودية بدأت فى التاريخ ديانة بسيطة ثم تطورت تاريخيا الأمر الذى أضاف إلى بنيتها الأساسية البسيطة تغييرات وتعديلات أدت إلى أن تصبح على درجة من التعقيد ابتعدت بها عن بساطتها القديمة. ولكى يتضح ما نقصده بهذا الحديث نقارن وضع اليهودية هنا كعقيدة وشريعة بوضع الإسلام فالإسلام كعقيدة وشريعة ولد كاملا منذ بدايته، ولم يمر بمراحل تطور فى التاريخ كما حدث لليهودية، فالعقيدة الإسلامية نص عليها القرآن الكريم وأخذت شكلها النظرى والعملى كاملة فى عهد الرسول ﷺ وكذلك أيضا بالنسبة للشريعة الإسلامية التى أخذت شكلها الكامل نظريا وعملياً فى عصر الرسول ﷺ ، وقد نشأت المذاهب الفقهية فيما بعد لشرح الشريعة وتفسير وسائل تطبيقها وكانت قواعدها وأصولها مستقرة كاملة منذ العصر الإسلامى الأول. أما اليهودية فالوضع معها يختلف تماما. فهى لا تزال إلى يومنا هذا تتعرض لأشكال من التعديل والتغيير التى تواكب الظروف التاريخية والمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية للجماعات اليهودية فى العالم. ويعطينا تاريخ تدوين العهد القديم (كتاب اليهود المقدس) دليلا واضحا على كون اليهودية ديانة متطورة عقيدة وشريعة. فالعهد القديم وهو المصدر الأساسى للديانة اليهودية قد استغرق تأليفه وتدوينه قرابة ألف عام. وهذا يعنى أن اليهودية عقيدة وشريعة قد تطورت داخل العهد القديم نفسه لمدة ألف عام من القرن الثالث عشر قبل الميلاد إلى القرن الرابع قبل الميلاد. وظلت الديانة تتطور خارج فترة العهد القديم إلى يومنا الحالى.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذا التطور الذى تتصف به اليهودية هو الذى سمح لبعض اليهود فى العصر الحالى بربط الصهيونية باليهودية واعتبارها حلقة من حلقات تطور اليهودية وإن زعموا أنها الحلقة الأخيرة، والتطور أيضا هو الذى سمح لبعض اليهود اعتبار الصهيونية دينا بديلا لليهودية وإن ظل هذا اعتقادا لفئة قليلة متطرفة فى فكرها الصهيونى.

ولعل من أهم الأسباب التاريخية الى أدت إلى اتصاف اليهودية كعقيدة وشريعة بصفة التطور هذه وقوع اليهود فى فلسطين وخارجها تحت حكم دول وامبراطوريات متعددة أثرت على الديانة اليهودية كما أثرت على التشريعات اليهودية بصفة خاصة. فقد وقع العبريون والإسرائيليون القدامى تحت حكم المصريين، والأشوريين والبابليين، والفرس، واليونان والرومان، والمسيحيين والمسلمين. وكل شعب من هذه الشعوب أثر حضاريا فى الإسرائيليين وتركت ديانته ونصوصه التشريعية أو القانونية أثرها الدائم على اليهود، فأخذ الإسرائيليون قديما عن القوانين التى ظهرت فى بلاد النهرين خاصة قانون حمورابى الشهير، كما تأثروا بالديانة المصرية القديمة. وكان لفترة السبى البابلى ٥٨٦ - ٥٣٨ ق.م أيضا تأثيرها على الدين اليهودى. وفى العصر الفارسى تأثروا بديانات فارس وبخاصة ديانة زرادشت. وفى العصر اليونانى تأثروا بالفلسفة اليونانية فى تفسير العقيدة والشريعة. وفى العصر الرومانى تأثروا بالقوانين الرومانية. كما كان للنقد المسيحى لليهودية تأثيره فى قيام حركات إصلاحية لليهود. وكذلك كان للنقد الإسلامى أثره فى مزيد من التطور لليهودية عقيدة وشريعة. وهكذا كان للعامل التاريخى دائما هذا الدور المباشر فى تعديل اليهودية وتطويرها.

والسبب الثانى الهام - والذى يعتبر فى حقيقة الأمر نتيجة نهائية للسبب الأول - هو سيادة ظاهرة الشتات على التاريخ اليهودى العام والتى كان من نتيجتها العامة تشتيت اليهود إلى جماعات متعددة تعيش فى بلدان متفرقة تحت ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية متباينة الأمر الذى كان له تأثيره الحاسم فى تكيف اليهودية كعقيدة وشريعة مع الظروف الزمانية والمكانية التى تواجه كل جماعة يهودية على انفراد، الأمر الذى نتج عنه تباين الجماعات اليهودية واختلافها أيضا على مستوى العقيدة والشريعة. والشتات اليهودى العام يؤرخ له اليهود ببداية السبى الرومانى عام ٧٠م والذى نتج عنه الشتات

العام الذى استمر إلى يومنا هذا. ولكن الحقيقة أن الشتات كظاهرة فى التاريخ اليهودى أقدم من تاريخ السبى الرومانى. فقد جربه اليهود من قبل زمن السبى الأشورى عام ٧٢١ ق.م، وزمن السبى البابلى ٥٨٦ ق.م، بل إن بعض المؤرخين اليهود يعتبرون فترة الوجود العبرى فى مصر من بين فترات الشتات فى التاريخ اليهودى رغم اختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية للحياة العبرية فى مصر. ووفقا لهذا الرأى الأخير يعود الشتات اليهودى فى التاريخ إلى القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد. لكن تبقى حقيقة هامة وهى أن السبى الرومانى فى ٧٠م هو الذى تسبب فى الشتات النهائى والعام لليهود فى بلاد العالم.

ولعل من أهم نتائج الشتات العام خلق جماعات يهودية متباينة تعيش فى ظل ظروف مختلفة اختلاف الأمم الأوربية، وخضوع هذه الجماعات اليهودية لقوانين هذه الأمم وتشريعاتها الأمر الذى أجبر هذه الجماعات على التغيير والتطوير فى شرائعها الخاصة لكى تساير قوانين الأمم الأوربية المختلفة.

الفصـــــل الأول

تاريخ اليهودية من عصر «الآبـاء» حتى العصر الإسلامى

أولاً: مـرحلـة ديانـة «الآبـاء» :

والمقصود بالأبـاء مجموعة الشخصيات التـى سبقت موسى عليه السلام فى التراث القديم. ومن أشهر الآباء علـى الإطلاق ابـراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام وأبناء يعقوب المكونين لأسباط بنى اسرائيل. ويتجه بعض المؤرخين اليهود إلى ضم آدم ونوح إلى مجموعة الآبـاء وذلك لتبريـر الروايات التوراتية الخاصة بهما فى سفر التكوين بالاضافة إلى التأكيد على عودة سلسلة الانساب الخاصة ببنى اسرائيل إلـى بداية الخليقة. ومع ذلك فالآباء الذين يركز عليهم التراث الإسرائيلى هـم ابراهيم واسحاق عليهم السلام ثم أبناء يعقوب عليه السلام وينهى بعض المؤرخين سلسلة الآباء هذه بموسى عليه السلام بينما يعتبر معظم المؤرخين موسى بداية لمرحلة تاريخية ودينية جديدة فـى التـراث الاسرائيلى.

والشخصية المحورية فى عصر الآباء هـى شخصية إبراهيم الذي ينسب إليه عصر دينى مستقل يبدأ به التاريخ والدين الاسرائيلى القديم. وينسب إليه أول العهود الدينية المقطوعة مع الرب بالوفرة والكثرة وأن يصبح على حسب نص التوراة أبا لجمهور من الأمم، ويطلق على الإله الذى عبده الآباء الاسم «يهوه» (وله ألقاب متعددة تشير إلى اندماج فى البيئة الكنعانية منها إيل عليون وإيل عولام، وإيل شداى وإيل بيتئيل [1] والتسمية «يهوه» تسمية متأخرة وعبادته المطلقة منسوبة إلى عصر موسى عليه السلام بالتحديد. والأرجح أن ديانة الآباء كانت ديانة توحيدية بسيطة. وهناك رأى قوى يعتبر

ديانة العبريين القديمة ديانة وثنية عرفت تعدد الآلهة قبل أن يستقر الأمر على عبادة يهوه والذى يرجح أنه كان واحدا من هذه الآلهة المتعددة التى عبدها العبريون. ومن المرجح أيضا أن ديانة الآباء كانت ديانة قبلية ترتبط فيها القبيلة بإلهها فى رباط قومى ودموى [٢].

ويمكن تلخيص طبيعة هذه المرحلة الأولى من مراحل تطور اليهودية فى أن ديانة الآباء العبريين كانت ديانة بسيطة غير معقدة يغلب عليها الطابع البدوى الصحراوى كديانة العرب قبل الإسلام، وأنها لم تكن تشتمل على بناء عقائدى متكامل، وأن المفهوم الدينى الوحيد الذى بدأ بدوره خلال هذه الفترة هو مفهوم التوحيد والذى لم يبدأ توحيدا خالصا. لكنه توحيد شق طريقه وسط نظام تعددت فيه الآلهة التى يعتقد أن العبريين القدامى قد عبدوها إلى أن تم تركيز «الآباء» المذكورين على عبادة «يهوه» والذى لم يعرف بهذا الإسم الذى أصبح علما عليه إلا فى عصر موسى عليه السلام[٣]. وبهذا تكون ديانة العبريين الأساسية ديانة تعدد وثنية ولم تظهر بشائر التوحيد إلا على يد بعض «الآباء» ومن أهمهم ابراهيم عليه السلام الذى يعتبر عصره بداية التوحيد وبالتالى بداية التاريخ الدينى التوحيدى وان الفترات السابقة على عصر إبراهيم عليه السلام كانت بالتأكيد فترات وثنية تعددية.

وكما أن ديانة «الآباء» خلت من العقائد المنظمة فقد خلت أيضا من الشرئع المنظمة لحياة العبريين فى ذلك الوقت الذى اعتمدت فيه حياتهم على بعض العادات والتقاليد القبلية، وبعض التشريعات البدوية أو شبه البدوية. والحقيقة أن تركيز المؤرخين اليهود على عدم وجود وحى مكتوب يعود إلي عصر الآباء هو الذى كون لديهم فكرة عدم وجود بناء عقائدى وتشريعى متكامل لهذه الفترة من تاريخ اليهودية. وأن العبادة ذاتها كانت عبادة بسيطة قليلة الطقوس، كما أن الطبيعة البدوية الغالبة على الحياة العبرية لم تسمح بقيام نظام معقد للطقوس كما لم تسمح بنشأة بيوت أو هياكل مستقرة

للعبادة. بالإضافة إلى أنها جعلت العلاقة بين الإله المعبود والشعب الذى يعبده علاقة عصبية قبلية الأساس وعبرت عن نفسها من خلال فكرة الوعد والعهد التى ستصبح فيما بعد أساسا دينيا لليهودية. وتعتبر شخصية ابراهيم عليه السلام الشخصية الدينية الأساسية فى مرحلة «الآباء». فهو المتلقى للوحى الإلهى، والمستجيب للأوامر الإلهية فى طاعة تامة، والمتلقى أيضا للوعد الإلهى المحدد لمستقبل المصير الإسرائيلى، والذى تعد حياته نموذجا لحياة الإيمان والطاعة وهو أول من نبذ عبادة الأصنام معترفا بإله واحد.

ثانياً: ديانة موسى عليه السلام :

تمثل ديانة موسى عليه السلام المرحلة الثانية من مراحل تطور الديانة اليهودية كعقيدة وشريعة، وهى تعتبر بحق أهم مرحلة فى هذا التطور الدينى لأنها الفترة التى تم فيها الاعتماد على الوحى المكتوب كمصدر أساسى للعقيدة والشريعة.

وبعيدا عن التفاصيل التاريخية بعصر موسى فإن البداية الحقيقية لما يسمى بالديانة الموسوية تعود إلى فترة الوجود العبرى فى شبه جزيرة سيناء. وهى منطقة صحراوية طبعت ديانة موسى كذلك بعض الصفات البدوية الصحراوية التى ميزتها قبل دخول أرض كنعان وبداية التغير الاجتماعى والاقتصادى والدينى فى حياة العبريين والذى ينتج عن الاندماج فى حضارة الكنعانيين، وما تبع ذلك من مؤثرات دينية على الديانة الإسرائيلية بعد عصر موسى عليه السلام. وهكذا فعلى الرغم من التقدم على مستوى التفكير الدينى الفطرى للموسوية فقد ظلت ديانة بسيطة فى طبيعتها وطقوسها.

فخلال هذه الفترة تم التعرف على الإله «يهوه» فى صورة واضحة، وتم الإعلان عن اسمه «يهوه» لأول مرة على الرغم من إعلان المؤرخين اليهود أن «يهوه» هو إله ابراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام فقد خلت التوراة من النصوص الدالة على ذلك كما خلت الآثار الدالة على ذلك فى التراث الدينى

اليهودى[٤]. كما أنه لم يتم اكتشاف الاسم «يهوه» فى نصوص تنتمى إلى الفترة السابقة على عصر موسى عليه السلام وهذا كله يدل على أن «يهوه» لم تنشأ حوله عبادة منظمة قبل موسى عليه السلام ويظهر تأثير الفترة السينائية فى تبلور اليهودية فى بعض الإشارات الواردة فى سفر التثنية وسفر القضاة والتى يوصف فيها الإله «يهوه» بأنه «إله سيناء» [٥]. ويؤكد بعض المؤرخين على أن يهوه قد عرفت عبادته فى شبه جزيرة سيناء بين بعض القبائل العربية هناك خاصة بين أهل مدين، وأن موسى قد عرف الإله يهوه عن طريق يثرون (شعيب القرآن الكريم) والذى كان موسى عليه السلام قد تزوج ابنته. وهناك إشارات دالة على ذلك فى التوراة تؤكد أن يثرون كان كاهنا وعابدا ليهوه ومضحيا له [٦]، ويؤكد بعض الدراسين أن يهوه كان إله لأجداد موسى، وأنه اتخذ منه إلها رسميا لجماعته محتفظا بنفس التسمية «يهوه». وبصرف النظر عن هذه الإشارات فاليهودية أصبحت بالفعل ديانة الإسرائيليين على يد موسى الذى أعطاها محتواها الذى أصبحت معروفة به.

ولعل من المهم هنا أن نوضح أن العقيدة الأساسية الى تمت بلورتها خلال عصر موسى عليه السلام هى عقيدة التوحيد. ولكن كما يبدو من صفحات التوراة فإن هذا التوحيد كان توحيدا خاصا بالإسرائيليين وذلك لأن هناك إشارات إلى وجود ألهة أخرى لأقوام أخرين غير الاسرائيليين. وهذا يعنى أن الاله الاسرائيلى لم يكن الإله الوحيد الموجود أو صاحب الوجود فهناك ألهة أخرى ولكنها لا تخص الاسرائيليين [٧].

وربما كان الاعتقاد السائد هو الاعتراف بوجود ألهة أخرى كحقائق مشاهده مع عدم الاعتراف بها كآلهة على نفس المستوى الذى عليه الإله «يهوه». فهو اعتراف بواقع وإنكار لكونها ألهة حقيقية لها دور فى الخلق، أو وظيفة فى الكون، أو سيطرة على الأحداث.

ولأول مرة أيضا يتم وضع طبيعة خاصة للألوهية من أهم عناصرها أن الإله لا يمكن تصويره، أو تجسيده فى صورة من الصور، أو فى شكل من

الأشكال كما فعل الوثنيون بآلهتهم، فقد نصت الوصية الثانية من الوصايا العشر على : «لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما مما فى السماء من فوق وما فى الأرض من تحت وما فى الماء من تحت الأرض» (٨). وقد أعطت هذه الوصية شكلا ميتافيزيقيا للإله بمعنى أنه إله منزه عن الطبيعة التى خلقها، ولا يمكن تصويره فى أى صورة من صور الطبيعة المخلوقة.

إنه إله غير طبيعى لا ينتمى إلى الطبيعة، ولكنه فوق الطبيعة لأنه خالقها. وفى الوصية الأولى نص عقائدى آخر يؤكد على صفة أساسية فى الألوهية وهى صفة التوحيد «لايكن لك آلهة أخرى أمامى» (٩). وتعطى مقدمة الوصايا صفة أخرى للألوهية وإن لم تأت فى شكل وصية ألا وهى صفة السيادة على التاريخ وأحداثه فالإله إله التاريخ المحرك لأحداثه، والمسيطر على مسيرته، فمقدمة الوصايا العشر فى سفر الخروج تذكر الإسرائيليين بالفعل الإلهى الذى تم فى التاريخ ألا وهو تخليص الإسرائيليين من العبودية المصرية : «أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية» (١٠). وهى عبادة تكاد تعرف الإله من خلال عمله فى التاريخ. هذا وقد وصف الإله فى الوصايا أيضا بأنه «إله غيور» يحل غضبه على من لايمتنع «من الاسرائيليين طبعا» عن عبادة الأوثان المصنوعة : «لاتسجد لهن ولا تعبدهن لأنى أنا الرب إلهك إله غيور» (١١).

وإلى جانب هذه الصفات المتعددة للألوهية هناك صفة هامة وأساسية ألا وهى الصفة الأخلاقية للإله. وهى صفة جديدة لم تكن معروفة فى المرحلة السابقة أو على الأقل لم يتم النص عليها.

وتتضح هذه الصفة الأخلاقية فى مجموعة الوصايا الأخلاقية التى تلى مباشرة مجموعة الوصايا العقائدية. وقد قصد من ترتيب الوصايا العشر على هذا الشكل أن يتم الربط بين عقائد الدين وأخلاقياته فى شكل يجعل من العقيدة مصدرا للأخلاق ويعطى للدين عامة صفة أخلاقية عملية. ولعل

عبارة : «لأنى أنا الرب إلهك إله غيور أفتقد ذنوب الآباء فى الأبناء فى الجيل الثالث والرابع من مبغضىّ. وأصنع إحسانا إلى ألوف من محبىّ وحافظى وصاياى» (١٢). لعل هذه العبارة تشير إلى مفهوم غامض وغير مباشر للثواب والعقاب الذى يجعل من الوصايا الأخلاقية التالية أمرا منطقيا. فالإله إله وصايا عقائدية وأخلاقية واجبة الطاعة المستحقة للثواب بينما عدم طاعتها يؤدى حتما إلى العقاب. وهنا يبرز مفهوم الطاعة كأساس للعلاقة بين الإله صاحب الوصايا والعبد المخلوق المنفذ لهذه الوصايا. وقد رتبت الوصايا الأخلاقية بعد الوصايا العقائدية على النحو التالى: «أكرم أباك وأمك لكى تطول أيامك على الأرض التى يعطيك الرب إلهك. لا تقتل. لاتزن. لاتسرق لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته إمرأة قريبك ولاعبده ولا أمته ولاثوره ولا حماره ولا شيئا مما لقريبك» (١٣) ويقع بين الوصايا العقائدية والأخلاقية نوع آخر من الوصايا الخاصة بالعبادة والتى يمكن أن نسميها تجاوزا بالوصايا الطقوسية. وتشتمل هذه على وصية تحريم النطق باسم الإله باطلا : «لاتنطق باسم الرب إلهك باطلا لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا» (١٤). والوصية الثانية من هذا النوع تختص بتقديس يوم السبت وما يتعلق بهذا التقديس من طقوس : «اذكر يوم السبت لتقدسه. ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك. وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك. لا تصنع عملا ما أنت وإبنك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذى داخل أبوابك لأن فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها. واستراح فى اليوم السابع. لذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه» (١٥).

وهكذا نلاحظ فى نص الوصايا العشر شموله على ثلاثة أنواع من الوصايا المكونة للبناء الدينى للديانة الإسرائيلية زمن موسى عليه السلام، الوصايا العقائدية المركزة على المفاهيم الدينية خاصة ما يتعلق بطبيعة الإله وصفاته، والوصايا الطقوسية المشيرة إلى اتخاذ عبادة الإله شكلا عمليا من

خلال الطقوس المكونة للعبادة، والوصايا الأخلاقية المشيرة إلى كون الإله إلها أخلاقيا، وكون الدين دينا عمليا يتحقق من خلال السلوك الأخلاقي، وارتباط هذه الأخلاق بالدين، أي عدم الفصل بين العقيدة والأخلاق، واعتبار الأولى مصدرا للثانية، ويظهر بين الوصايا مفهوم غير مباشر للثواب والعقاب كما يظهر في عبارات «أنا الرب إلهك إله غيور. أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء..... وأصنع إحسانا..... لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا..... لكي تطول أيامك على الأرض.....».

ومن العقائد التي تبلورت في المرحلة الموسوية من تطور الديانة اليهودية عقيدة العهد. فقد كانت لها بدايات في مرحلة «الآباء» إلا أنها لم تتطور لكي تصبح إحدى عقائد اليهودية إلا من بعد الفترة الموسوية مع عمليات ربط تاريخية عادت بفكرة العهد إلى عصور سابقة بل إن بعض عمليات الربط هذه قد عادت بالفكرة إلى آدم عليه السلام، أي إلى بداية الخلق. فالإله يوصف في هذه المرحلة بأنه إله العهد: «وتوصف جماعته التي تعبده بأنها جماعة العهد» (١٦). فقد اعتقدت الجماعة العبرية الخارجة من مصر بعد وقوف إلهها إلى جانبها خلال أحداث الخروج أنها مختارة من عند هذا الإله لكي تكون جماعته (١٧). ويلاحظ أن هذا الإختيار نعمة إلهية وليس لصفات خاصة في هذه الجماعة. وفكرة العهد فكرة قديمة ربما تعود إلى تلك الرابطة القوية التي كانت تربط القبائل بآلهتها. فهناك شبه عهد مقطوع بين الإله والقبيلة التي تعبده، وهو عهد بإخلاص العبادة له بمفرده دون آلهة القبائل الأخرى. وهو أيضا عهد بحماية هذا الإله لقبيلته وعنايته بها، وتدبيره لمؤونتها، وقيادته لحروبها ضد أعدائها. وهكذا فالنظام الديني القبلي يفترض وجود هذا النظام للعهد. ولعل هذا ما حدث بالضبط بعد عصر موسى عليه السلام وعند اتحاد القبائل الإسرائيلية بعد الاستيطان في كنعان. فقد أعلن شيوخ قبائل بني إسرائيل وهم يستمعون إلى تلاوة أعمال «يهوه» معهم منذ عصر «الآباء»

وحتى الاستيطان فى كنعان، الدخول فى رابطة قبلية تجمعهم وهو يؤدون اليمين أن يكونوا شعبا للإله «يهوه» وأن يكون ولاؤهم له وحده. وعلى هذا فالنظام القبلى الإسرائيلى أو الاتحاد القبلى الذى تم قد تم من خلال عهد مع «يهوه» تعود أصوله إلى أحداث الخروج والتدخل الإلهى فيها وأحداث سيناء وما ترتب عليها من تكوين أساسى لجماعة الرب.

وهكذا نجد فى النهاية أن الفترة الموسوية تعتبر بحق من أهم فترات تطور الديانة اليهودية. فهى الفترة الى أعطت لليهودية قواعدها وأصولها الأساسية على مستوى العقيدة والتشريع، وعلى مستوى العبادة. وقد استندت هذه القواعد والأصول إلى الوحى الإلهى كمصدر أساسى للعقيدة والشريعة. واضحت معالم الديانة وانتظمت فى بناء دينى أخلاقى ربما لأول مرة فى تاريخ اليهودية.

وعلى مستوى التشريع نجد أن الفترة الموسوية شهدت تطور العديد من التشريعات التى نشأت مرتبطة بعقيدة العهد. فالعهد هو فى شكله وصياغته عهد تشريعى يشتمل على قوانين واجبة التنفيذ تتمثل فى مجموعة من الأحكام المنظمة لحياة الإسرائيليين وعلاقتهم بإلههم وعلاقتهم ببعضهم البعض. ويشتمل سفر الخروج على نص قانونى يسمى بكتاب العهد (الإصحاحات ٢١، ٢٢، ٢٣) وهى مجموعة أحكام قانونية متنوعة تحولت بعد تطبيقها فى الحياة الإسرائيلية إلى تراث تشريعى ثابت. وقد اتخذت تشريعات التوراة عامة شكلين أساسيين فيما يتعلق بصيغتها. فهناك التشريعات التى اتخذت **الشكل الشرطى** كما تمثله صيغة : «إذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا» [١٨]. وهناك **الصيغة الأمرية** التى ترد فيها التشريعات فى شكل أمر أو نهى مثل: «لاتسرق. لاتزن. لا تسب الله [١٩] ولا تنقل خبرا كاذبا... ابتعد عن كلام الكذب... ولا تقتل البرئ والبار... ولا تأخذ رشوة.... [٢٠]. وعدد كبير من التشريعات الواردة فى سفر

الخروج قد تم تطبيقه عمليا من عصر موسى عليه السلام حسب رواية التوراة التى نصت فى أكثر من موضع على أن موسى كان يجلس ليقضى للشعب من خلال هذه الأحكام (٢١). وهكذا تتطورُ الشريعة جنبا إلى جنب مع تطور العقيدة. فى هذه المرحلة الثانية الزاخرة بالعقائد الجديدة تنشأ الأحكام التشريعية كنتيجة من نتائج تطور العقيدة، فنص الوصايا العشر مثلا نص عقائدى أخلاقى فى المقام الأول (٢٢). ولكنه يعطى فى صورة قوانين سميت بالوصايا. وكذلك عقيدة العهد أدت إلى تطور شكل قانونى للعهد يتمثل فى الأحكام المعطاه لتنظيم علاقة الإسرائيليين ببعضهم البعض وتنظيم علاقتهم بإلههم فى نفس الوقت. فالتطور التشريعى هو نتيجة من نتائج التطور العقائدى فى الديانة اليهودية.

ثالثاً: تطور الديانة اليهودية من بعد عصر موسى عليه السلام وحتى انقسام المملكة :

على الرغم من هذا البناء الدينى الأخلاقى الذى اتخذته ديانة موسى عليه السلام فإن هناك عقائد ومفاهيم دينية جديدة أضيفت بعد عصر موسى نتيجة لاحتكاك الإسرائيلين بعدد من الشعوب الأجنبية فى بيئة الشرق الأدنى القديم كان لها تأثيرها الدينى والحضارى على الإسرائيليين. وكان الكنعانيون من أول الشعوب التى احتك بها الإسرائيليون بعد تمام خروجهم من مصر واستيطانهم فى كنعان. وقد كان التأثير الكنعانى سلبيا فى معظم الأوقات فالبيئة الكنعانية بيئة زراعية وثنية تعددت ألهتها الطبيعية وقد بدأ تأثير البيئة الوثنية الكنعانية مع الاندماج التدريجى للإسرائيليين فى حضارة الكنعانيين وإضافة أوصاف جديدة ليهوه مأخوذة عن النظام الدينى الكنعانى. ويمكن القول بشكل عام أن الفترة الكنعانية لم تؤد إلى تطور إيجابى فى الديانة الإسرائيلية بل أدخلت فيها كثيرا من العناصر الوثنية التى أصبحت موضوعا دائما للنقد النبوى فيما بعد. (٢٣) ويظهر التأثير الكنعانى فى عدة مظاهر من

أهمها أن الإسرائيليين اضطروا إلى التكيف مع البيئة الزراعية الكنعانية والحياة المدنية بعد أن كانوا بدوا قبل دخول كنعان. كما اضطر الإسرائيليون إلى الحياة إلى جانب الكنعانيين وداخل مجتمعاتهم. ومن مظاهر التأثير أيضا نظام الملكية فقد أخذه الإسرائيليون عن الكنعانيين وبسببه دخلوا فى علاقات وتعرضوا لتأثيرات أجنبية. وأخيرا يأتى تأثير الديانة الكنعانية الطبيعية على مستوى فهم طبيعة «يهوه» فى صراعه مع الآلهة الكنعانية وعلى مستوى الطقوس والعبادات وبخاصة نظام الأضحيات (٢٤).

أما الفترة ذات التأثير الحقيقى فى الديانة اليهودية فهى فترة الاحتكاك بحضارة بلاد ما بين النهرين والتى يمكن أن يؤرخ لها منذ انقسام المملكة ووقوع الجزء الشمالى من فلسطين والمسمى «اسرائيل» تحت الحكم الآشورى عام ٧٢١ ق.م وقد اكتمل سقوط الإقليم تحت الحكم البابلى عام ٥٨٦ ق.م وحتى بداية العصر الفارسى عام ٥٣٨ ق.م والذى يعتبر فى حد ذاته امتدادا من حيث التأثير الدينى للعصرين الآشورى والبابلى.

ولكى نتعرف على العقائد الجديدة التى دخلت فى اليهودية خلال هذه المرحلة الثالثة من تطور الديانة اليهودية لابد من التعرف على الأسباب التى أدت إليها. فقد انتهت أحداث الخروج والاستيطان إلى تطور نظام سياسى جديد للإسرائيليين. وتحول الإسرائيليون بالتدريج من جماعة قبلية بدوية فى شبه جزيرة سيناء إلى تكوين إتحاد قبلى بين القبائل الإسرائيلية فى عصر القضاة، واستمر هذا النظام السياسى إلى أن انتهى إلى تكوين نظام دولة لأول مرة فى تاريخ بنى إسرائيل ولاشك أن البيئة الكنعانية لها أثرها فى هذا التحول السياسى فى تاريخ بنى إسرائيل فهى بيئة زراعية أدى اندماج الأسرائيليين فى نظامها الثقافى إلى تحولهم من بدو رحل إلى أقوام مستقرين واتخذ استقرارهم شكل الإتحاد القبلى أولا وانتهى إلى إتخاذ شكل الدولة. وقد استغرق هذا التطور ما يقرب من ثلاثة قرون منذ دخول

كنعان فى القرن الثالث عشر إلى قيام مملكة داود وسليمان فى القرن العاشر قبل الميلاد.

وقد كان لمملكة داود وسليمان عليهما السلام أهمية خاصة بالنسبة إلى الديانة اليهودية. فهذا الحدث التاريخى الهام قد فُسر دينيا على أنه يعنى تحقيق العهد المكتوب من الرب سابقا وهو الوعد بالأرض. كما أن قيام هذه المملكة اعتبر دليلا على العناية الإلهية التى هى جزء لا يتجزء من أسس العهد مع الرب. فالوعد بالأرض والوفرة والذى منح للآباء السابقين وتجدد على أيام موسى أصبح الآن حقيقة أو كما عبر بعض الباحثين «أن العهد المعطى لإبراهيم عليه السلام قد تحقق فى داود» (٢٥) وقد استغل داود وسليمان عليهما السلام هذه الظروف لإعطاء شرعية لاهوتية للمملكة التى نجحا فى إقامتها. وقد قاما ببعض الأعمال المؤكدة لذلك ومن بينها نقل التابوت (تابوت العهد) إلى أورشليم وتشييد الهيكل فيها، وتنمية المشاعر الدينية حول العاصمة الجديدة، وتقوية الاعتقاد فى أن المملكة الداودية وبيت داود هما الوريث الشرعى للنظام الإسرائيلى القديم. وسرعان ما تطور الاعتقاد الدينى فى أن وصول داود (وكذلك سليمان) إلى الملك معبرا عن إرادة إلهية، وأن الإله «يهوه» قد اختار صهيون كمكان لإقامته الدائمة، وأنه أقام عهدا مع داود باستمرار الملك فى ذريته وبيته. وتكون على هذا الأساس بناء لاهوتى حول ملك داود ومملكته فحواه أن الإختيار الإلهى لصهيون ولبيت داود إختيار أزلى (٢٦) وأن الملك يحكم نيابة عن الإله يهوه وكابن له (٢٧) فهو بكره ومسيحه (٢٨) وطور العهد الداوودى على نفس النمط الذى اتخذه العهد مع الآباء فهو عهد مبنى على وعود «يهوه»، كما أنه عهد غير مشروط فهو بمثابة منحة أو نعمه إلهيه أسبغها الرب على مسيحه. وتم تدعيم الملكية بدعائم لاهوتية وبأعمال طقوسية وأصبح داود مثالاً للملك، ومملكته نموذجا للملك وتم تكامل الدولة والعقيده من خلال هذه الدعائم اللاهوتيه

والطقوسيه. وفهم العهد لداود وسكنى يهوه فى الهيكل على أنه ضمان استمرار الدوله. (٢٩) والأزمة التى سببها هذا البناء اللاهوتى لملكة داود ولبيته أن سقوط هذه المملكه أو انقسامها كما حدث فيما بعد اعتبر بمثابة نقض إلهى للعهد المقطوع مع داود ذريته. وقد أدى انقسام المملكة بعد موت سليمان إلى تبلور اعتقاد جديد يقف إلى جانب الاعتقاد القديم فى قداسة مملكه داود. وفحوى هذا الاعتقاد الجديد رفض دعاوى البيت الداودى فى الحكم الأبدى، ورفض فكره الأساس الإلهى للمملكة واعتبارها مملكة أرضية واقعية عرضة للانقسام على نفسها والسقوط. وقد كان هذ هو الرأى السائد لدى الشماليين الذين انعزلت قبائلهم كلية عن البيت الداودى (٣٠) وقد حاول برويعاوم (٩٢٢- ٩٠١ ق.م) أن يقاوم هذا الاساس اللاهوتى للبيت الداودى فأراد أن يحول أنظار الشماليين بعيداً عن السلطه الدينية لأورشليم فأقام مركزين دينيين منافسين لأورشليم فى بيتئيل ودان مدعيا للمركز الأول أصولا من عصر «الآباء» وكهنة ينتسبون إلى بيت لاوى أو ربما إلى بيت هارون مباشرة (٣١) بينما ادعى لكهنة دان العودة إلى موسى نفسه (٣٢) وقد اختفى المركز الذى اقيم فى دان بينما ظل مركز بيتئيل كمقر ملكى وهيكل ومعبد قومى للشماليين ينافس المركز الجنوبى فى أورشليم (٣٣) هذا وقد ادعى برويعام لنفسه حقا إلهيا فى الملك وجعل لنفسه نصيبا فى العهد.

وقد كانت هذه البداية الحاسمة للتدهور السياسى والدينى الذى نتج عن انقسام المملكة إلى «اسرائيل» الشمالية و«يهوذا» الجنوبية. فقد انفكت الوحدة السياسية والدينية السابقة وفقدت أورشليم مكانتها كمركز دينى موحد. وفى ظل هذا الانقسام تسربت بعض العناصر الدينية الوثنية خاصة إلى المملكة الشمالية خاصة فى عهد أجاب بعد زواجه من إزابيل الكنعانية التى نشرت عبادة ألهتها الكنعانية بين الشماليين وبترحيب من أحاب الذى أعتقد أنه لا يستطيع الاعتماد على اليهودية اعتمادا كليا فسمح للوثنية الكنعانية بالانتشار

من خلال إعطاء مواقع رسمية ووظائف فى بلاطه لأنبياء البعل، وهو الأمر الذى استدعى تركيز أنبياء هذه الفترة على مقاومة الوثنية بكل ما أوتوا من قوة خاصة إيليا واليشع ومن بعدهم أنبياء القرن الثامن وبخاصة عاموس وهوشع الذين يبدأ بهما عصر النبوة الكلاسيكية فى تاريخ الديانة اليهودية (٣٤).

رابعاً: الديانة اليهودية فى فترة السبى وعصر النبوة الكلاسيكية:

انتهت الأحداث السياسية التى تلت انقسام مملكة داود وسليمان عليهما السلام بسقوط المملكة الشمالية فى يد الآشوريين عام ٧٢١ ق.م وسقوط المملكة الجنوبية فى يد البابليين عام ٥٨٦ ق.م وخلال هذه الفترة التى تدهورت فيها الأوضاع سياسيا ودينيا بدأ فى الظهور عامل جديد هام كان له تأثيره الكبير فى تطور الديانة اليهودية. وهذا العامل هو بداية ظهور النبوة بمفهومها اليهودى وتطورها إلى أن أصبحت الظاهره الدينية الأساسية خلال فترة السبى الاشورى والبابلى. ولهذا يطلق على هذه الفترة عصر النبوة الكلاسيكية وذلك لتميزها عن العصور الدينية السابقة واللاحقة.

إن النبوة الاسرائيلية حسب الفهم اليهودى ظاهرة تاريخية فى المقام الأول. فهى استجابة دينية أو رد فعل دينى تجاه الأحداث السياسية التى بدأت بعد انقسام المملكة والآثار الدينية التى ترتبت بسبب هذا الانقسام. ولأنها رد فعل دينى فالنبوة الاسرائيلية لم تتوقف عند حدود وظيفتها الدينية الأساسية ولكنها اكتسبت وظيفة سياسية هامة بسبب تدهور النظام السياسى الإسرائيلى من ناحية أو غياب الحكم بعد سقوط المملكتين على وجه الخصوص فحكام أو ملوك «اسرائيل» و«يهوذا» لم يتمكنوا من الصمود أمام الاحداث السياسية الهائلة التى صاحبت الغزوين الآشورى والبابلى على التوالى. فاشترك الأنبياء فى النشاط السياسى. وانطلقوا لكى يصدروا أحكامهم الدينية على مسيرة التاريخ الإسرائيلى أنذاك، كما اشتركوا فى

كتابة تاريخ هذه الفترة الهامة بما تركوه من كتابات دينية تشتمل على تحليل ديني وتفسير لاهوتي لأحداث التاريخ الإسرائيلي والعالمي (٣٥).

وعلى المستوى الديني فقد اهتم الأنبياء بديانة موسى عليه السلام واعتبروها الفترة الدينية النموذجية في تاريخ الدين وطالبوا بالعودة إليها، والاقتداء بمفاهيمها الدينية الأساسية، فدعوتهم إذن دعوة سلفية قاومت التدهور الديني بالدعوة إلى العودة إلى وضع ديني سابق اعتبروه وضعا مثاليا وإلى عصر ديني مثالي هو العصر الموسوي. ولكن على الرغم من هذه الصفة السلفية للحركة النبوية في القرن الثامن والسابع والسادس والخامس قبل الميلاد، فإن الأنبياء لم يتوقفوا عند حد العودة إلى وضع ديني مثالي قديم، ولكنهم طوروا في الديانة اليهودية وأدخلوا عليها كثيرا من العقائد الجديدة التي لم تكن موجودة من قبل. ومن أهم هذه العقائد عقيدة البعث، والثواب والعقاب، والمسيح المخلص، بالإضافة إلى التركيز الشديد على البعد الأخلاقي للديانة اليهودية.

وفيما يختص بالبعث فالتوراة لم تشر إلى إمكانية البعث أو عدم إمكانيته فقد أهملت هذه العقيدة كلية دون أن تؤكدها أو تنفيها. والباحث عن أدلة عن البعث عادة ما يبحث عنها في كتابات الأنبياء حيث جاءت الإرهاصات الأولى عن البعث في أسفار بعض الأنبياء السابقين على السبي أمثال هوشع واشعياء (٣٦). كما وردت بعد ذلك إشارات أخرى في سفري يونان وأيوب (٣٧) وهنا لابد من الاشارة إلى أن الأوضاع السياسية ربما قد ساهمت في ظهور فكرة البعث بالاضافة إلى امكانية تأثر يهودية السبي بديانات منطقة بلاد الرافدين وبلاد فارس التي عرفت فكرة البعث منذ القدم (٣٨). وفيما يختص بدور الأوضاع السياسية فقد أدى سقوط مملكتي إسرائيل ويهوذا على التوالي إلى التفكير في امكانية بعث المملكة من جديد في مستقبل الأيام. هذا بالاضافة إلى أن فكرة البعث قد ارتبطت بتغيير النظرة

الدينية إلى العالم عند الأنبياء، فالمعنى الدينى للحياة الإنسانية على الأرض قد لايتحقق داخل الحياة ذاتها، ولكن فى عالم آخر هو عالم ما بعد الموت. وهكذا جمع الأنبياء بين النظرة التاريخية المستقبلية بإمكانية تحقق الخلاص فى المستقبل القريب وبين إمكانية تحقق هذا الخلاص ولكن فى شكل مطلق فى عالم أخروى.

أما عن فكرة الثواب والعقاب فقد سبق أن ذكرنا أن نص الوصايا العشر قد احتوى على إشارات هامة إلى الثواب والعقاب. ولكن يبقى أن المفهوم لم يتطور ليصبح إحدى العقائد الثابتة فى اليهودية إلا خلال فترة السبى وعصر النبوة الكلاسيكية. فقد ناقش الأنبياء فى شكل مباشر مبدأ المسئولية الفردية عن الأعمال الإنسانية، واعتبروا الفرد مسئولا عن أعماله مسئولية مباشرة أمام الخالق. وفى مقابل حرية الإرادة الإنسانية كان من الضرورى أن يتطور مفهوم الثواب والعقاب الدنيوى والأخروى كواحد من الأسس الدينية الجديدة المحددة لعلاقة الإنسان بالإله الذى اكتسب هذه الصفة الأخلاقية من قبل كما يتضح من الوصايا الأخلاقية فى نص الوصايا العشر. وعلى يد الأنبياء أصبح الإله إلها شخصيا أخلاقيا له مطالبه الأخلاقية على عباده [٣٩].

والعقيدة الثالية التى تطورت على يد الأنبياء وبدوافع نابعة من طبيعة السبى هى عقيدة المسيح المخلص. فقد بدأت الفكرة المسيحانية فى الظهور بعد سقوط مملكة داود وسليمان وسقوط المملكتين الشمالية والجنوبية كمحاولة دينية لتعويض سقوط المملكة الأرضية، وتقوم على الاعتقاد فى قدوم مسيح مخلص فى مستقبل الأيام يحقق الخلاص لقومه على المستويين السياسى والدينى. وقد جعل نسب هذا المسيح المخلص فى بيت داود لأنه البيت الذى أسس الملكية، ولأن داود كما قلنا أصبح نموذجا أو مثالا للملك كما أن مملكته نموذج للملك فى التاريخ السياسى والدينى للإسرائيليين. وقد انتشرت الأفكار المسيحانية فى كتب الأنبياء مثل عاموس وهوشع واشعياء وارميا وحزقيال

وغـيـرهم [٤٠] ويمكن القول أن الأنبياء قد ركزوا التفكير حول شخصيتين محوريتين هما موسى وداود عليهما السلام فأرادوا استعادة المثال الدينى الموسوى من خلال التمسك بالشريعة والوصايا، وبعث المملكة القديمة المثالية مملكة داود فجمعوا فى شخص موسى وداود الرغبة فى إمكانية تحقيق الخلاص الدينى والسياسى معا. وإصلاح الأوضاع الدينية والسياسية المتدهورة بالتمسك بمثال قديم للدين والحكم هو المثال الموسوى والمثال الداودى.

ونظرا لأن التدهور الذى أصاب الحياة الإسرائيلية فى فترة السبى امتد إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية للإسرائيليين، كان من الضرورى أن يضيف الأنبياء إلى دعوتهم بعدا أخلاقيا بهدف إصلاح الفساد الاجتماعى والاقتصادى للإسرائيليين، وهذا البعد الأخلاقى ليس من خلق فترة النبوة الكلاسيكية. فهو بعد قديم أشرنا إليه عند الحديث عن الوصايا العشر [٤١] ولكنه تلقى على يد الأنبياء صياغة جديدة ارتبطت بالوظيفة الاجتماعية للنبوة بعد أن طمست التعقيدات الكهنوتية معالم التعاليم الأخلاقية بالتركيز الشديد عل الطقوس والشعائر الدينية وإهمال التطبيق الأخلاقى لمبادئ الدين فى السلوك الإنسانى. وقد كان لأنبياء فترة السبى فضل بعث الروح الأخلاقية فى الديانة اليهودية من خلال الربط الواعى والعميق بين السلوك الاسرائيلى العام والمصير السياسى والدينى للإسرائيليين.

وخلال هذه التعاليم الجديد للأنبياء يبرز مفهوم جديد للعهد خاصة عند إرميا الذى يتحدث عن عهد جديد مختلف عن العهد القديم مع الآباء حين أخرجهم من مصر، وكذلك عن تابوت عهد جديد وكذلك أيضا عن أورشليم جديدة حيث يقول: «ها أيام تأتى يقول الرب وأقطع مع بيت اسرائيل ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس كالعهد الذى قطعته مع أبائهم... أجعل شريعتى فى داخلهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم إلها وهم يكونون لى شعبا... وأقطع

لهم عهدا أبديا أنى لا أرجع عنهم لأحسن إليهم وأجعل مخافتى فى قلوبهم فلا يحيدون عنى» [٤٢].

ومضمون هذا العهد الجديد الاعتراف بما يشبه أصالة الخطيئة الإنسانية وأن طاعة الشعب للإله أصبحت غير مضمونة بسبب النقض المستمر للعهود، وأن الضمان الوحيد لاستمرارها هو بالتدخل الإلهى لتغيير طبيعة الإنسان وتوجيهه إلى طاعة الإله قسرا عن طريق زرع مخافة الإله فى قلوب الإسرائيليين زرعا وجعل الشريعة فى قلوبهم.

أما على المستوى التشريعى فقد تمسك الأنبياء بتشريعات موسى خاصة الوصايا العشر وتشريعات كتاب العهد، هذا وقد بدأت جهود تدوين الشريعة خلال فترة السبى وبعده وبالتأكيد فى عصر عزرا الذى عاد من بابل إلى أورشليم فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد أو بداية القرن الرابع قبل الميلاد خلال فترة الحكم الفارسى لفلسطين [٤٣] وقد تم تثبيت الشريعة حسب ورودها فى التوراة التى دونها عزرا وثبت نصوصها.

خامساً: الديانة اليهودية فى العصر اليونانى والمرحلة التلمودية:

١- فى العصر اليونانى

لقد خرجت الديانة اليهودية من عصر السبى والعصر الفارسى ديانة شبه كاملة فى عقائدها وشرائعها. فخلال هذين العصرين وبتأثير الأنبياء من ناحية والبيئتين البابلية والفارسية من ناحية أخرى تم إدخال مجموعة العقائد السابقة الذكر والمكملة للعقائد الموروثة من عصر موسى عليه السلام. وتم أيضا تدوين التوراة وتثبيتها وبالتالى تثبيت الشرائع الواردة فيها. وقد كان العصر الفارسى (٥٣٨ - ٣٣٢ق.م) عصر استقرار لليهودية كعقيدة وشريعة. واكتمل هذا الاستقرار بتحسن الأوضاع السياسية لليهودية فى العصر الفارسى بعد السماح لهم بالعودة إلى فلسطين ووضع نهاية للسبى البابلى وإعادة بناء الهيكل، وعودة الحياة الدينية إليه من جديد وعودة أورشليم كمركز دينى للحياة اليهودية. [٤٤].

ومع نهاية العصر الفارسي التي وضعتها فتوحات الإسكندر الأكبر للشرق الأدنى القديم بدأت مرحلة جديدة ومختلفة تماما عن المراحل السابقة في تطور الديانة اليهودية وهي تعد من أخطر المراحل التي مرت بها اليهودية. ففي المراحل السابقة لم تتعرض اليهودية كعقيدة وشريعة لخطر أجنبي رئيسي ولم تترك عصور المصريين والأشوريين، والبابليين، والفرس سوى بعض الآثار القليلة في الديانة اليهودية وذلك بسبب الطبيعة الوثنية لديانات هذه الشعوب ولكون اليهودية أكثر تقدما على المستوى الديني من هذه الديانات فتمكنت من مقاومة الأفكار الدينية الكنعانية والمصرية والآشورية والبابلية والفارسية ولكنها وقفت عاجزة أمام الغزو الفكري اليوناني. والسبب في هذا العجز أن اليونان لم يأتوا إلى الشرق بدين جديد ينافس اليهودية أو يهددها بالخطر ولكنهم أتوا بمنهج للتفكير مختلف عن المنهج اليهودي. فالمنهج اليهودي منهج ديني أساسه الوحي الذي يعتبر المصدر الأول والأخير للمعرفة. أما المنهج اليوناني فهو منهج عقلي لايعترف إلا بالعقل كمصدر للمعرفة وينكر الوحي ودوره كمصدر للمعرفة. والمشكلة ببساطة تتمثل في أن الأخذ بالعقل اليوناني معناه إخضاع الوحي لمقولات العقل رغم اختلاف المصدر، فالأول مصدره إلهي بينما الثاني مصدره إنساني. وأمام هذه المشكلة الخطيرة انقسم اليهود على أنفسهم واختلفت ردود أفعالهم تجاه الثقافة اليونانية العقلانية. ففريق منهم رفض الثقافة العقلية اليونانية رفضا مطلقا تعصبا لليهودية واعتقادا في عدم إمكانية الاستفادة من العقل اليوناني أو خطورة ذلك على الديانة اليهودية والفريق الثاني رحب بالثقافة اليونانية واعتبرها مخرجا لليهودية من دائرتها الدينية المحددة ومن الجمود الفكري الذي أصابها على يد رجال الدين والكهنة. (٤٥) أما القسم الثالث فقد حاول أن يوفق بين الجانبين فتبنوا موقفا توفيقيا بين الفلسفة اليونانية والفكر الديني اليهودي، أو بمعنى أخر بين العقل والوحي كمصدرين للمعرفة، وحاولوا الاستفادة من المنهج

العقلى فى شرح اليهودية وتفسيرها تفسيرا عقليا. وقد ظهرت آثار التفكير اليونانى فى بعض أسفار العهد القديم خاصة سفر الجامعة الذى تسيطر عليه نزعة عقلية تشاؤمية لا تتناسب مع الرؤية الدينية العامة لكتاب العهد القديم. كما ظهر الأثر اليونانى فى مجموعة الكتب غير القانونية المسماه بالأبوكريفا بالاضافة إلى أثرها الواضح فى بعض الكتابات التلمودية (٤٦). وكان الهدف من استخدام التفكير اليونانى شرح اليهودية شرحا فلسفيا، والحصول على أدلة برهانية على المفاهيم والعقائد اليهودية خاصة عقيدة الألوهية مستعينين فى ذلك بالمصطلحات الفلسفية اليونانية ووصل الأمر عند بعض المتحمسين للعقل اليونانى أن أبدلوا المفاهيم اليهودية بأخرى يونانية كما يظهر هذا عند الفيلسوف اليهودى فيلون فى القرن الأول الميلادى (٢٥ق.م - ٤٥م) الذى رأى أن اليهودية تحتوى على نظام أو نسق فلسفى كامل. واستخدم فيلون المجاز أو التأويل فى شرح الأجزاء التاريخية والتشريعية من التوراة بالإضافة إلى تفسيره العقلى للعقائد ومحاولته توحيد المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية أى التوفيق بين المعرفة الأنسانية والمعرفة الإلهية التى يمثلها الوحى، أو على حسب تعبير أحد دراسى فيلون التوفيق بين موسى وأفلاطون أو بين التوراة والفلسفة (٤٧).

٢- فى المرحلة التلمودية

تمتد هذه من القرون الأخيرة قبل الميلاد (الثالث ق.م) إلى نهاية القرن الخامس الميلادى ونظرا لأهمية هذه المرحلة فى تطور الدين اليهودى فكثيرا ما تسمى يهودية هذه المرحلة باليهودية التلمودية والتى تطورت فى فلسطين وبابل (٤٨) وتعود أهمية التلمود إلى أنه سجل للتشريعات الدينية المنظمة للحياة اليهودية. فمن خلاله أخذت الجوانب الشعائرية والتشريعية الدينية شكلها النهائى واستمرت حية حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى وفى مقابل الاهتمام بالنواحى الخاصة بالعبادة من طقوس وشعائر ومناسبات دينية. وأحكام تشريعية فإن التلمود لم يهتم بصياغة العقائد والمفاهيم الدينية

فى مصطلحات عقائدية ثابتة ومحددة واختلاف طبقات التلموديين فى هذا الجانب أبرز من اختلافاتهم فى الجوانب الشعائرية والتشريعية. ومع ذلك فاليهودية التلمودية تقوم على أسس متينة من يهودية العهد القديم (٤٩) فيما يتعلق بالألوهية والتوراة والوصايا الأخلاقية، والعلاقة الأخلاقية بين الخالق والمخلوق، وفكرة الاختيار، والوعد المسيحانى بمملكة الله، والاعتقاد فى العبارات الأنثروبومورفية الموصوف بها الإله فى العهد القديم والاعتقاد القديم فى أهمية الوصايا الإلهية وأن التوراة هى تجسيد للإرادة الإلهية والمحافظة على وصاياها هى المهمة التى كلفت بها جماعة بنى اسرائيل، وكذلك الاعتقاد فى الوعود المسيحانية للأنبياء، والاعتقاد فى البعث والعالم الآخر، وهذه المعتقدات التلمودية كلها تعتمد على تصورات قديمة. ولم يبذل التلموديون جهدا فى سبيل تنظيم هذه المعتقدات فى بناء دينى متكامل على الرغم من أنهم أخضعوا الأفكار الدينية والأحكام القانونية للتأمل النظرى. ووصلوا فيما يتعلق بالأخلاق إلى درجة كبيرة من التجريد أو الفكر النظرى المجرد (٥٠)، والخلاصة أن التلمود لم يعط بنية دينية لاهوتية منسقة ومنطقية للعقائد على الرغم من وجود بعض التأملات اللاهوتية المتناثرة (٥١) ويمكن القول أن التلموديين عجزوا عن الوصول إلى محتوى واضح للدين عن طريق الصياغة اللاهوتية العقائدية لهذا المحتوى.

سادساً: الديانة اليهودية فى العصرين المسيحى والإسلامى :

١- الديانة اليهودية فى العصر المسيحى :

العلاقة بين اليهودية والمسيحية علاقة قلقة ومتوترة منذ البداية رغم الأصول التاريخية والدينية الرابطة بين الديانتين والتى تتمثل فى كون عيسى عليه السلام فى الأصل واحدا من أنبياء بنى اسرائيل، وأن المسيحية اعترفت بمحتويات الديانة اليهودية واعترفت بالكتب اليهودية المقدسة وضمت كتاب العهد القديم إلى العهد الجديد فى كتاب واحد هو «الكتاب المقدس». ورغم

هذه العلاقات التاريخية والدينية فإن الظروف لم تسمح باستمرار هذه العلاقة ومن ثم فقد حدث هذا الاستقلال الدينى بين اليهودية والمسيحية الناشئة. وكان الاختلاف الأساسى اختلافا عقائديا حُول شخص المسيح عليه السلام فقد رفض اليهود الاعتراف بكونه المسيح المخلص المنصوص عليه فى كتبهم، كما رفضوا فيما بعد الاعتقاد فى ألوهية المسيح.

ومع هذا فيمكن القول أن اليهودية استفادت من النقد المسيحى لها وإن لم تظهر هذه الاستفادة فى شكل فورى ومباشر. ومن أهم هذه الانتقادات سيطرة الطقوس والشعائر على الحياة الدينية اليهودية الأمر الذى أدى إلى إصابة الدين اليهودى بالجمود وغياب الروح الدينية (٥٢). وكذلك سيطرة الكهنوت على الحياة الدينية وانهماك اليهود فى الحياة المادية الدنيوية على حساب الحياة الآخروية، وسيطرة التعصب الدينى والعنف. ويلاحظ فى تعاليم المسيح عليه السلام أنها كانت فى بداية الأمر ردود فعل تجاه هذه النقائص فى الحياة اليهودية. وقد استفادت اليهودية من هذا النقد المسيحى لها، وحاولت إصلاح نفسها على فترات زمنية وربما لدوافع ذاتية من داخل اليهودية.

٢- الديانة اليهودية فى العصر الإسلامى :

فى الوقت الذى توترت فيه العلاقات اليهودية المسيحية فى القرون المسيحية الأولى كانت العلاقات اليهودية الإسلامية علاقات جيدة منذ البداية باستثناء الفترة التى نشب فيها الصراع بين اليهود والمسلمين خاصة فى المدينة المنورة. ويجب أن نشير إلى أن اسباب هذا الصراع القصير لم تكن دينية ولكنها كانت أسبابا سياسية. فالإسلام منذ البداية منح اليهود حرية التدين، ولم يجبرهم على الدخول فيه بالإكراه ودون اقتناع وبمجرد أن أنتهت المشاكل السياسية بدأت اليهودية تنتظم وتستقر داخل المجتمع الإسلامى

الذى تكفل دينيا وتشريعيا بحماية اليهودى لأنه أهل ذمة. وازدهرت الحياة اليهودية فى البيئة الإسلامية على كل المستويات وبخاصة على المستوى الثقافى الفكرى، حيث شارك اليهود مشاركة فعالة فى الحياة الثقافية الإسلامية وتأثروا بها وقلدوا مدارس الفكر الإسلامى فى الأدب واللغة والدين والأخلاق والعلوم التجريبية (٥٣).

وفى ظل هذا التسامح الدينى بدأ اليهود يدرسون ويتعمقون فى فهم النقد الإسلامى لليهودية خاصة النقد القرآنى لها، ويحاولون إصلاح اليهودية وقد أدى رد الفعل اليهودى تجاه هذا النقد الإسلامى إلى انقسام اليهود إلى فريقين دينيين كبيرين : فريق الحاخاميين وفريق القرائين وكان الفريق الثانى أكثر استجابة للنقد الإسلامى، وبنى اعتقاده على أسس مناهضة للحاخاميين ومتأثرة بالفكر الإسلامى.

ومما لاشك فيه أن النقد الإسلامى لليهودية كان له تأثيره فى تطور الديانة اليهودية خاصة فيما يتعلق بمحاولات وضع اليهودية فى بناء دينى متكامل. وهو الأمر الذى لم ينجح فيه اليهود من قبل خلال التاريخ الطويل لديانتهم، وقد لاحظنا من قبل فشل علماء التلمود فى هذا المجال رغم نجاحهم فى الجوانب الشعائرية والتشريعية حيث نسقوا وبوبوا المواد القانونية والتفاصيل العبادية الشعائرية فى نسق واضح. والباحث عن المحتوى العقائدى لليهودية كان عليه أن يقرأ التلمود بأكمله دون أن يخرج بنسق واضح للدين.

وقد انبهر يهود العالم بالنجاح الذى لاقاه المسلمون فى هذا المجال. فقد لاحظوا أن القرآن الكريم اشتمل على بناء واضح ومباشر للعقيدة الإسلامية وللشريعة الإسلامية سهل على علماء المسلمين استخراجها وشرحها فى أمهات كتب العقيدة والشريعة منذ بداية الإسلام فى الوقت الذى خلت فيه كتبهم المقدسة وعلى رأسها العهد القديم والتلمود من بناء عقائدى للدين ونسق واضح للشريعة. ومن هنا أنطلقوا إلى دراسة كتبهم المقدسة دراسة

جديدة واعية بهدف الوصول إلى هذا النسق الدينى على مستوى العقيدة والشريعة وكان نبراسهم فى هذا القرآن الكريم وأمهات كتب العقيدة والشريعة فى الإسلام، وقد سهل لهم ذلك معرفتهم العميقة باللغة العربية وبالثقافة الإسلامية على اختلاف أشكالها، هذا وقد نجح اليهود أخيرا وبفضل المسلمين والعالم الإسلامى فى وضع بناء عام للدين اليهودى متأثرين فى ذلك بالبناء العام للدين الإسلامى الذى وضع على أساس من القرآن الكريم والسنة النبوية، ولم يشعر العالم اليهودى بحرج فى ذلك بسبب القرابة الدينية الواضحة بين اليهودية والإسلام. وهكذا ساعد الإسلام اليهودى على فهم يهوديته ووضعها فى إطار عقائدى وتشريعى منسق.

ونذكر هنا محاولتين يهوديتين فى هذا الصدد لصياغة ما يمكن تسميته بأركان الإيمان فى اليهودية (٥٤) المحاولة الأولى قام بها العالم اليهودى المصرى سعديا بن يوسف الفيومى فى القرن العاشر الميلادى، والمحاولة الثانية والأخيرة قام بها العالم اليهودى موسى بن ميمون، والذى عاش أيضا فى مصر فى القرن الثانى عشر الميلادى، والذى يعتبر تنظيمه للعقائد اليهودية فى بناء دينى كامل التنظيم السائد بين جموع اليهود إلى يومنا الحالى. وقد اعتمد موسى بن ميمون على محاولة سعديا الفيومى وأكملها وحدد عقائد اليهودية فى ثلاث عشرة عقيدة هى الاعتقاد فى وجود الخالق، ووحدانيته، وتنزيهه، وأزليته، وتخصيص العباده له وحده، والاعتقاد فى الوحى النبوى، وفى أن موسى أعظم الأنبياء، والوحى بالشريعة إلى موسى فى سيناء وثبات الشريعة، والاعتقاد فى أن الله عالم، والاعتقاد فى الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة، والاعتقاد فى قدوم المسيح المخلص، والاعتقاد فى بعث الموتى (٥٥).

الفصـــــل الثانـى

الفــرق اليهوديـــة القديمة

أولاً: السامــريون

السامريون فرقة دينية يهودية تعد من أقدم الفرق الدينية فى اليهودية حيث تعود بأصولها إلى انقسام مملكة سليمان عليه السلام إلى مملكتين شمالية وعاصمتها السامرة، وجنوبية وعاصمتها أورشليم، ويسمى السامريون أنفسهم «شومريم» بمعنى «حراس الشريعة» وأيضاً «بنوإسرائيل» معتبرين أنفسهم الإسرائيليين الحقيقيين وهم من نسل سبطى إفرايم ومنسى ويسمون لذلك «بنو يـوسـف» (٥٦). وتنظر إليهم المصادر اليهودية التقليدية على أنهم خلطاء لا ينتمون إلى الدم اليهودى النقى، وذلك لاختلاطهم بعد السبى الأشورى الذى وضع نهاية لمملكة إسرائيل الشمالية بالشعوب التى طبق عليها الأشوريون سياستهم الخاصة بالإحلال والإبدال فى مستعمراتهم فى الشرق الأدنى القديم فاختلط السامريون الذين هربوا من التهجير بالأقوام الذين تم تهجيرهم بالقوة إلى شمـال فلسطين (٥٧). ويطلق التلمود على السامريين إسم «الكوتيم» أو «الكوتيين» نسبة إلى كوت إحدى الأماكن التى عاشوا فيها أصلا.. والسامرة وينسبون انفسهم إلى هارون عليه السلام ويسمون الكاهن الاعظم الكاهن اللاوى نسبة إلى اللاويين وقد شوه اليهود فى الجنوب صوره السامريين أهل الشمال واتهموهم بالانحراف عن الدين الصحيح والوقوع فى عبادة الآلهة الأجنبية. ووجهت إليهم بعض أسفار الأنبياء نقدها الشديد لوقوعهم فى المفاسد الدينية والاجتماعية (٥٨) وهناك عداوة تقليدية نشأت بين الشمال والجنوب بدأت لأسباب سياسية أدت إلى الانقسام واتخذت فيما بعد أبعادا

دينية انتهت إلى ظهور مركز دينى جديد فى الشمال وهو السامرة ينافس المركز الدينى القديم وهو أورشليم فى الجنوب. وقد اعتبر السامريون جبل جريزيم فى الشمال جبلا مقدسا وتوجهوا إليه كقبلة دينية بدلا من التوجه إلى أورشليم. وهذا الجبل يشرف حاليا على مدينة نابلس التى هى السامرة القديمة والتى كانت أيضا تحمل اسم شكيم فى التاريخ القديم السابق على ظهور العبريين فى فلسطين. ويدعى السامريون أن يعقوب عليه السلام بنى بيتا للرب وسماه بيت إيل فى هذا الموقع المذكور وأن هذا البيت كان قبلة موسى عليه السلام وأن الذى غير القبلة وحولها هو داود ومن بعده سليمان عليهما السلام لأسباب سياسية تناسب المملكة التى تم تأسيسها (٥٩).

وهناك نوع من المغالاة فى التصور اليهودى للسامريين يصل إلى حد عدم اعتبارهم يهودا ومنع الزواج المشترك معهم والنظر إليهم على أنهم وثنيون (٦٠) ويقابل السامريون هذا التصور بتصور مضاد يعلنون فيه أنهم الممثلون الحقيقيون لإسرائيل. ومن مظاهر المغالاة فى الصورة اليهودية التقليدية والتلمودية عن السامريين اعتبارهم وثنيين على الرغم من حقيقة أن السامريين من المتشددين فى مفهوم التوحيد ويوصف دينهم أحيانا فى المصادر اليهودية بأنه شكل بدائى لليهودية (٦١) وأنه توحيد متشدد (٦٢) فهم يؤمنون بإله واحد روحانى (٦٣).

ويختلف السامريون عن بقية اليهود فى إيمانهم فقط بالتوراه ويسمونها توراة «موسى» ويرفضون بقبة أسفار العهد القديم فيما عدا سفر يوشع كما يرفضون التلمود أيضا. وتمثل التوراة نصا سابقا على نص الماسورا مع بعض الاختلافات ومنها النص فى الوصايا العشر على أن المكان الذى اختاره الرب هو جبل جريزم. ويزعم السامريون أن توراتهم هى الأصل وأن التوراة التى يؤمن بها بقية اليهود محرفة على يد عزرا الكاتب. وهم يحتفلون بعيد الفصح على جبل جريزيم حيث (٦٤) يضحون بالخراف ويشوونها ويأكلونها فى

عجلة. وهم يقومون بالحج إلى جبل جريزيم فى ععيد لخبز غير المختمر Mat-zot ويتلون أجزاءاً من التوراة ولم تنشأ عند السامريين فئة من العلماء من غير الكهنة وذلك لأن الكهنة واللاويين لم يسمحوا بذلك. وليس للسامريين نشاط تشريعي يقارن بنشاط اليهودية الأرثوذكسية (٦٥).

وهكذا يمكن تلخيص عقائد السامريين فى الإيمان بالتوراة وسفر يشوع ورفض بقية العهد القديم والتلمود، والإيمان بنبوة موسى فقط ورفض النبوات بعده واعتباره خاتم النبوة، والإيمان بقداسة جبل جريزيم واعتباره قبلة بنى إسرائيل (٦٦) ويضاف إلى ذلك إعتقادهم فى البعث ويوم القيامة وقدوم المسيح المخلص (٦٧).

ولا يزال للسامريين وجود ضئيل فى نابلس حيث يصل عددهم إلى ٢٥٠ نسمة وفى حولون وعددهم ١٥٠ نسمة، ولهم معبدهم فى جبل جريزيم الذى لا يزال موضع تقديسهم ويقدمون عليه أضحية الفصح السنوية.

ثانياً: الحسيديون Hasideans

فرقة دينية يهودية لا يعلم شئ عن أصلها ولكنها مارست نشاطها فى القرن الثانى قبل الميلاد وعلى وجه الخصوص خلال فترة اضطهادات أنتيوخوس إبيفانس حيث فضل أعضاؤها الشهادة على تدنيس السبت وهم يمثلون الخلفية بالنسبة لثورة الحشمونيين. ورغم الاشتراك فى التسمية فهم فرقة قديمة بخلاف فرقة الحسيديم اليهودية الحديثة. ويفرق بينهما من خلال استخدام الصيغة اليونانية Hasideans بدلا من الصيغة العبرية חסידים Hasidim بمعنى «الأتقياء». وقد عرف عن الحسيديين التزامهم الشديد بالوصايا وصلاتهم الدائمة، وتمسكهم المتشدد بطقوس السبت. أما عن صلاتهم بالفرق اليهودية الأخرى فهم من الناحية السياسية

كان لهم تأثير فى التمرد الحشمونى ضد اليونان، وتحالفوا مع المكابيين ودعموهم إلى أن تبينت لهم الأهداف السياسية العلمانية للمكابيين فتوقفوا عن دعمهم. ويعتبرهم بعض العلماء الفرقة الممهدة لفرقة الفريسيين (٦٨) ومن مواقفهم الفكرية مقاومة محاولة أنتيوخوس فرض الهللينستية على اليهود، واهتمامهم بتأمين الحرية الدينية، وعدم حماسهم للقومية اليهودية. ورغم تأثيرهم فى الحشمونيين فإنهم لم يتعاونوا معهم فى قتالهم من أجل الاستقلال السياسى (٦٩) وقد انتهت هذه الفرقة بعد صراع المكابيين، ومع ذلك فقد استمرت أفكارهم حية بتبنى بعض الفرق اليهودية لها مثل الفريسيين كما أنهم اعتبروا سلفا للإسينيين الذين عُرف عنهم تشددهم فى الالتزام بالشريعة. ويرى فايفر أن معنى الفريسى يشير إلى المنفصل أو المعتزل أو غير التقليدى. ويرى بعض العلماء أن كلمتى «حسيد» חסיד و«إسينى» مشتقتان من كلمة تعنى «التقى» (٧٠) فهناك تقارب فى المسمى والمضمون بين الفرقتين.

ثالثاً: الفريسيون פרושים

يعنى إسم الفرقة حرفيا «المنفصلون» أو «المعتزلون» عن الآخرين لأسباب تتعلق بالطهارة الطقوسية، ويمثل الفريسيون فرقة دينية سياسية خلال فترة الهيكل الثانى. وأصلهم غير معروف ويعتبرهم بعض العلماء امتدادا للحسيديين المعروفين بمقاومتهم للتأثير الثقافى اليونانى الهللينسيتى على اليهود. وقد تبنى الفريسيون التعليم الدينى اليهودى التراثى أو التقليدى. وقد كون الفريسيون جماعة صغيرة مغلقة على نفسها وتعيش حياة جماعية وبخاصة فى المآكل وتحافظ على قواعد الطهارة. وقد حاولوا فرض سيادتهم على الهيكل ومنافسة الصدوقيين فى هذه السيادة. وقد أدخل الفريسيون فى العقيدة عادات شعبية ليس لها أصل فى التوراة الأمر الذى رفضه الصدوقيون (٧١).

وقد عرف عن الفريسيين مخالفتهم للصدوقيين وهما معا يكونان أهم فرقتين يهوديتين فى ذلك الوقت. وتعود الخلافات بينهما إلى اختلافات إجتماعية أساسية فقد اعترف الفريسيون بمبدأ التطور فى الأحكام التشريعية بينما رفض الصدقيون التكيف مع البيئة المتغيرة ولذلك ففى الوقت الذى اتسم فيه الفريسيون بالمرونة فى تفسيراتهم التزم الصدقيون بالحرفية فى تفسير النص المكتوب (٧٢).

ومن ناحية أخرى اعترف الفريسيون بالقانون الشفوى أو التشريعات الشفوية وساووها فى الأهمية بالقانون المكتوب وهو العهد القديم وقد صاغوا حياة الناس داخل الإطار التشريعى الذى غطى كل مجالات الحياة التى أعطوها أساسا دينيا لاهوتيا، وناقشوا مسائل القدر والخير والشر وخلود الروح والحشر وقد أقروا مبدأ القضاء والقدر مع الاعتراف بالمسئولية الإنسانية عن الأفعال وعلى عكس الصدوقيون، أمن الفريسيون بالحياة بعد الموت وبيعث الموتى وقدوم المسيح، وبيوم الحساب (٧٣).

ويعتبر العلماء الفرقة الفريسية مسئولة عن دعم الأخلاق وعن عنصر المرونة الذى مكن اليهودية من الإستمرار ومقاومة الأزمات التاريخية والدينية. وينظر إلى الفرقة على أنها تمثل العنصر التقدمى فى اليهودية (٧٤) وذلك لاتجاهها الدائم إلى إعادة تفسير الشريعة والذى نتج عنه التراث الشفوى أو ما يمكن تسميته بالسنة الشفوية. ويعتبر الفريسيون مسئولين عن تطوير ودعم السناجوج (المعبد) كمركز للعبادة والتعليم بجانب الهيكل. وقد طوروا أيضا طقوس السناجوج التى لا يزال معظمها متبعاً حتى الآن (٧٥).

ويمثل الصراع بين الفريسيين والصدوقيين تحول الزعامة الدينية اليهودية من الكتبة الصدوقيين المعروفين باتجاههم الدينى الكهنوتى المحافظ وبنزعتهم الأرستقراطية اجتماعيا إلى الفريسيين الذين يمثلون رغم عزلتهم للحفاظ على الطهارة الشعائرية الاتجاه غير الكهنوتى الشعبى كمعلمين وحكماء. وقد

اعترض الفريسيون على سيطرة الكهنة الصدوقيين على الهيكل ولذلك طوروا السناجوج كبديل للهيكل للتخفيف من حدة السيطرة الصدوقية والتى تم حصرها وتحديدها فى الهيكل وأصبحت عقيدتهم شكلية بينما توسع الفريسيون فى عملية التفسير واستجابوا لاحتياجات الحياة بإصدار أحكام جديدة تتضمن الاعتراف بالتطور والنمو (٧٦) كما أنه يعود إلى الفريسيين توسيع دائرة الكهنوت من طبقة كهنوتية يمثلها الصدوقيون إلى كهنوت الشعب بعالميته وديمقراطيته واعتبروا السناجوج مؤسسة دينية مفتوحة للجميع للعبادة والخدمة والتعليم وكبديل للهيكل الذى سيطر عليه الكهنة. ويعتبر بعض الدراسين الفريسيين جماعة دينية أو «مجتمع مؤمنين»، وأن هذا مكن اليهودية من الاستمرار بعد سقوط الدولة (٧٧).

رابعاً : الصــدوقيــون

يمثل الصدوقيون طبقة عليا تتكون من أمراء أورشليم والانتماء إلى فرقتهم ظل محصورا فى الطبقة العليا من الكهنة وفى الدوائر العسكرية والأسر اليهودية الأرستقراطية. ويعود بعض العلماء بأصل الصدوقيين إلى الكاهن الأعلى صادوق الكاهن الاعلى لسليمان والذى ورثت ذريته هذا المنصب حتى ١٦٢ ق.م وقد كان للصدوقيين تأثير كبير فى المجالين السياسى والاقتصادى. أما الدين بالنسبة لهم فقد ارتبط بالهيكل وطقوسه بدون قاعدة دينية لاهوتية قوية (٧٨) ومع اعترافهم بسلطة العهد القديم وبخاصة التشريعات فإن توجههم اللاهوتى كان سلبيا فقد رفضوا الاعتقاد فى الارواح والملائكة والبعث كما رفضوا التراث الشفوى أو مايسمى بالشريعة الشفوية غير المكتوبة (٧٩) وقد اهتموا بالتفسير الحرفى للعهد القديم، ورفضوا كل التجديدات والتشريعات الجديدة التى طورها الفريسيون واعتبروها من البدع.

وقد ارتبط الصدوقيون بملوك الحشمونيين ورحبوا بالفكر الهللينستى رغم تشددهم، وحققوا نفوذا سياسيا واقتصاديا عظيما رغم أنهم أقلية وكانت لهم

السطوة السياسية لفترة من الزمن، واهتموا كثيرا بعلاقة النسب والدم والمكانة الاجتماعية والاقتصادية بينما اهتم الفريسيون بالتقوى والتعليم (٨٠).

هذا وقد اختلف الصدوقيون عن الفريسيين فى عدة أمور منها طبيعة النظرة الدينية وأسلوب الحياة حيث نادى الصدقيون بحق الافراد والجماعات فى تحقيق السعادة والرفاهية فى الحياة الدنيا بدون انتظار للثواب فى عالم أخر وذلك استنادا إلى رفضهم لعالم ما بعد الموت ورفضهم للبعث وخلود الروح.

وقد انتهى وجود الصدوقيين مع خراب الهيكل عام ٧٠م على يد الرومان، وبزوال الهيكل زالت سلطات الصدوقيين الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وانتهى وجودهم فى الوقت الذى استمر فيه الفريسيون وتطورت عقيدتهم إلى ما أصبح معروفا باليهودية التقليدية أو الحاخامية.

خامساً: الإسـينيون

فرقة دينية يهودية عاصرت الفريسيين والصدوقيين فى القرنين السابقين على الميلاد وحتى دمار الهيكل عام ٧٠م على يد الرومان. وهناك غموض فى معنى الإسم. وقد رجح بض العلماء أن يكون المعنى «الأتقياء» واشتقوه من الكلمة السريانية ܚܣܝܐ hasya بمعنى «تقى» (٨١) ويبدو أن التسمية ضمت عدة جماعات يهودية منعزلة يذكر المؤرخ اليهودى چوزيڤوس (يوسف بنى متى) جماعتين منهم إحداهما لا تسمح بالزواج وتفرض العزوبية بينما الأخرى تسمح بالزواج (٨٢). وقد ظل چوريڤوس والفيلسوف فيلون المصدرين الأساسيين للإسينيين إلى أن تم اكتشاف لفائف البحر الميت حيث يرى معظم العلماء أن الإسينيين هم الفرقة التى تتحدث عنها اللفائف وأن لهم علاقة وطيدة بالمسيحية المبكرة.

ومن أهم عقائد الإسينيين الاعتقاد فى خلود الروح، وفى الثواب والعقاب، ولكنهم لا يؤمنون بالبعث الجسدى ويعارضون الرق والملكية الخاصة ويعيشون

حياة جماعية، ولهم حياة تقشفية تقوم على الزهد وحياة العزلة والاشتراك فى الممتلكات وهم أشد من الفريسيين في مسائل الطقوس وفى طقوس السبت، ويؤكدون على ضرورة الغُسل قبل أداء الطقوس، ويستيقظون مبكرا لصلواتهم، ويفضلون الفترات الطويلة من الصمت (٨٣). ومنهم فرقة ترفض الزواج وتأخذ بنظام العزوبية وهناك برنامج إعداد قاس لمن يريد الانضمام إلى الجماعة وغير مسموح بنقل تعاليم الفرقة إلى أحد من خارجها. وهم يرفضون الأضحيات الحيوانية ويتقربون فقط بالدقيق والزيت إلى الهيكل (٨٤) أما عملهم الرئيسى فهو الزراعة. ويقسمون العمل فيما بينهم. ويكرسون معظم وقتهم للعبادة والدراسة الدينية. ولا يشاركون فى العبادة فى الهيكل وهم فى هذا يختلفون عن الفريسيين الذين يشتركون في العبادة فى الهيكل رغم سيطرة الصدوقيين. وقد كون الإسينيون جماعة من الإخوان المنعزلين عن المجتمع بينما اشترك الفريسيون مشاركة فعلية فى حياة الجماعة اليهودية بما فى ذلك النشاط المرتبط بالخدمة الدينية فى الهيكل. ويعتبر الإسينيون أنفسهم الممثلين الحقيقيين الخلص لإسرائيل (٨٥).

ورغم العزلة والزهد الذى اتصفت بهما فرقة الإسينيين فإنها شاركت فى الحياة السياسية فى عصرها. فقد اشتركت فى الحروب ضد الرومان. وقد بلغ عدد الإسينيين أربعة آلاف حسب تقرير فيلون وسكنوا فى عدة مدن وقرى منها عين جدى التى يعتبرها بعض الدراسين موقع القمران التى اكتشفت فيها وثائق البحر الميت. وقد انتهى وجود الفرقة بعد دمار الهيكل فى ٧٠م.

ويشترك الإسينيون مع الفريسيين فى عدة أمور من بينها معارضة الصدوقيين كهنة أورشليم، ويتشدد الإسينيون فى مسألة عدم المشاركة فى العبادة فى الهيكل بينما تقبل الفريسيون ذلك كما تتشابه الفرقتان فى التركيز على الاعتزال من أجل الطهارة الطقوسية ومن أجل الحاجة إلى التفرغ للعبادة والتقوى الشخصية (٨٦) وتشترك الفرقتان فى الاعتقاد فى

خلود الروح، ويختلف الإسنيين في مسألة رفض البعث الجسدي الذي يؤمن به الفريسيون. ويقترب الإسينيون من الفريسيين في الخلفية الاجتماعية بينما تركزت فرقة الصدوقيين في الطبقة الأرستقراطية والعسكرية والطبقة العليا من الكهنة.

سادساً: القـــــراءون

يعتبر القراءون من أهم الفرق اليهودية المعارضة لليهودية الحاخامية وهم يلقبون بعدة ألقاب منها «أبناء المقرا» و«أهل المقرا» إشارة إلى تمسك القرائين بالعهد القديم كمصدر وحيد للتشريع وعدم الاعتراف بالتشريعات الشفوية. ورغم ظهور فرقة القرائين في بداية القرن الثامن الميلادي فهناك محاولات للرجوع بأصول الفرقة إلى فترة ما بين العهدين حيث يعتقد بعض العلماء أن الفرقة التي اكتشفت من خلال وثائق البحر الميت لها تأثير في ظهور الفرق اليهودية المتأخرة التي تبلورت في النهاية في فرقة القرائين. فقد لاحظ المتخصصون في وثائق البحر الميت أن هناك تشابها في الاعتقادات بين الفرقتين من أهمها التركيز على العهد القديم كمصدر للتشريع، ورفض التشريع الشفوي، والاهتمام بفكرة المسيحانية، ونهاية الأيام وإعطاء علامات لهذه النهاية، وقدوم المسيح لتحقيق خلاص إسرائيل، والنظر إلى أحداث العهد القديم على أنها ليست مجرد أحداث ماضية ولكنها إرهاصات لأحداث مستقبلية والاعتقاد في أن هذا هو الإيمان الموسوي الصحيح وفيما عداه هو الضلال. وهناك في نفس الوقت بعض الاختلافات الجوهرية بين الفرقتين من أهمها الثنائية التي أعتقدتها فرقة البحر الميت والتي قسمت العالم إلى عالمين عالم الخير والشر، أو عالم النور والظلمة الخاضعين للقدر الذي لايتغير، والميل الشديد إلى السرية والغموض في اللغة والضيف في الاسلوب العبري وكذلك نظام الرهبنة الذي كان عليه اتباع فرقة البحر الميت. وقد انتهى الرأي في العلاقة بين الفرقتين إلى اعتبارها حلقتين غير متصلتين في تاريخ المعارضة الدينية اليهودية لليهودية التقليدية أو الارثوذكسية الحاخامية كما

أصبحت تعرف فيما بعد. وأنه لا توجد علاقة مباشرة بين الفرقتين أو تأثير مباشر من الفرقة الأقدم على الأحدث فالفرقتان منفصلتان ومستقلتان وإن اتفقنا فى سمة أساسية وهى معارضة اليهودية التقليدية (٨٧).

وتعود التسمية «القراءون» إلى القرن التاسع الميلادى كما سميت الفرقة أيضا بالعنانية نسبة إلى مؤسس الفرقة «عنان بن داود» ومن العوامل التى أدت إلي ظهور الفرقة فى القرن التاسع الميلادى تطور بعض الاتجاهات الدينية غير التقليدية بين يهود بابل وفارس، وظهور الإسلام وتغييره للوضع الدينى فى الشرق الأدنى القديم وتأثيره المباشر على اليهودية والمسيحية، والتغييرات الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى طرأت على الشرق بأكمله نتيجة ظهور الإسلام وانتشاره، وكذلك تذمر الطبقات اليهودية الفقيرة اجتماعيا واقتصاديا لبعدها عن المراكز اليهودية وبخاصة فى بابل (٨٨) وقد استوعبت فرقة القرائين بعض الفرق اليهودية التى تأثرت بالإسلام مثل «العيسوية» التى أسسها أبو عيسى الأصفهانى، «واليودجانية» التى أسسها يودجان تلميذ أبى عيسى الاصفهانى وكلاهما ادعى النبوة فى القرن الثامن الميلادى. وقد تأثرت الفرقة الأخيرة بفرقة المعتزلة الإسلامية ودخل أتباعها فى فرقة القرائين بعد ظهورها. وتنسب إلى اليودجانية فرقة الموشكانية. وقد اعترفت هذه الفرق بنبوة محمد ﷺ وأنه مبعوث إلى العرب وليس إلى بنى إسرائيل (٨٩) كما استوعبت فرقة القرائين فرقا يهودية أخرى مثل بعض الصدوقيين من بقايا عصر ما قبل التلمود والبوثوسيين وغيرها من الحركات الدينية المضادة لليهودية التقليدية (٩٠) ويعود القراءون بأصولهم إلى عصر يروبعام فى بداية انقسام الإسرائيليين إلى مملكتين بعد موت سليمان عيله السلام فى القرن العاشر قبل الميلاد وظهور الصدوقيين أتباع صادوق. أما المصادر الحاخامية التقليدية فترد ظهور القرائين إلى عنان بن داود وطموحه وحقده على أخيه حنانيا الذى أختير رأسا للجالوت.

وقد خلط القراءون في عقيدتهم بين مفاهيم يهودية قديمة خارجة على التراث التلمودى وبين بعض التعاليم الاسلامية التى أخذت مباشرة من الاسلام ومن بعض الفرق الإسلامية. ومن أهم وجوه التأثير الإسلامى الهجوم القرائى على الاتجاه التشبيهى (الأنثربومورفى) السائد في اليهودية، وبخاصة فى الأجادا، وفى الأدب الصوفى اليهودى حيث يوصف الإله بصفات إنسانية خالصة أو تشبيه الإله بالإنسان (المشبهة).

ومن أهم عقائد القرائين اعتبار العهد القديم المصدر الوحيد للدين والتشريع وذلك بالاعتماد على المعنى الحرفى للنص والاستخدام العادى للألفاظ والسياق وبالتالى رفض التأويل. أما التراث الشفهى فاستخدامه محدود وفرعى إلى حد كبير مثل فى الحالات التى يكون فيها مهما لتطبيق الشرائع والأحكام التى يتضمنها النص ولتوضيح الغامض فيه أو لتعويض النقص فى التفاصيل الدقيقة للأحكام (٩١) ويسمح القراءون رغم الالتزام بحرفية المعنى، بحرية دراسة العهد القديم ويمكن تغيير الآراء السابقة من خلال المعرفة والضمير حسب مقولة عنان «ابحث بعمق فى التوراة ولا تعتمد على رأيى» (٩٢) إذ لا توجد قيود على الفهم الفردى الحر للكتاب «المقدس» والمبنى على العقل ويمكن الحكم على هذا المنهج القرائى فى التعامل مع الكتاب «المقدس» بأنه منهج مأخوذ من الإسلام حيث الاعتماد على العقل فى فهم النص وعدم وضع قيود على حرية الفرد فى استخدام القرآن الكريم وتفسيره طالما توفرت المعرفة اللازمة لذلك وهو نتيجة أساسية من نتائج عدم وجود كهنوت فى الاسلام يكون مسئولا عن استخدام القرآن وتفسيره كما هو الحال فى المسيحية وفى اليهودية الحاخامية وقد وضع القراءون معايير لاستنباط الأحكام شبيهة بالمعايير الإسلامية ومنها الأخذ بالمعنى الحرفى للنص، والأخذ بإجماع الأمة، والأخذ بالقياس المعتمد على المنطق، والاعتماد على المعرفة العقلية أو الحكمة. وهى تشبه مصادر التشريع فى الإسلام: الكتاب والإجماع والقياس وتختلف عنها فى عدم الأخذ بما يقابل السنة عند

المسلمين وهو التراث الشفهي وهو الخلاف الرئيسي مع الفرقة الحاخامية، وتتكون عقيدة القرائين من عشرة أركان أساسية :

١- أن الله هو خالق العالم الطبيعي والروحي في الزمان ومن العدم.

٢- أن الله خالق غير مخلوق.

٣- أن الله واحد بلا كيف، وليس كمثله شئ، منفرد ولا جسم له ومطلق في وحدانيته.

٤- أن الله أرسل موسى عليه السلام (الاعتقاد في النبوة والأنبياء).

٥- أن الله أرسل التوراة من خلال موسى عليه السلام والتي تشتمل على الحقيقة الكاملة ولا تكملها أو تنسخها أي شريعة أخرى وبخاصة الشريعة الشفوية التي يعترف بها الحاخاميون.

٦- أنه على كل مؤمن أن يعرف التوراة في لغتها الأصلية، وفي معناها الصحيح.

٧- أن الله أوحى بنفسه إلى الأنبياء الآخرين وإن كانوا أقل من موسى عليه السلام في النبوة.

٨- أن الله سيبعث الموتى في يوم الحساب.

٩- أن الله يجازي كل إنسان حسب طريقة حياته وأفعاله (ويشمل هذا على الفردية وحرية الإرادة وخلود الروح وعدالة الثواب والعقاب في الآخرة).

١٠- أن الله لا يحتقر المنفيين بل هو يطهرهم من خلال شقائهم ومعاناتهم في المنفى وهم يتطلعون إلى الخلاص الإلهي من خلال المسيح المخلص من بيت داود. (وترفض بعض فرق القرائين عقيدة المسيح المخلص).

أما عن علاقة القرائين بالحاخاميين فقد كانت دائما علاقة كراهية وحقد بين الفريقين وذلك بسبب الرفض القرائي للتلمود وكل المرويات الشفوية التي

يعترف بها الحاخاميون وكذلك إقرار القرائين بأن عقيدتهم هى العقيدة الموسوية الأصلية الصحيحة. الخالية من تحريفات الحاخاميين. وقد حكم سعديا الفيومى على القرائين بالهرطقة واعتبرهم خارجين على اليهودية. وقد خفف موسى بن ميمون من حدة حكم سعديا الفيومى وذلك من خلال رأيه فى ضرورة معاملة القرائين باحترام وتقدير وتواضع ورقة طالما أنهم لا يسبون السلطات التلمودية. ويمكن الاختلاط بهم ودخول بيوتهم، وختن أطفالهم ودفن موتاهم وتقديم العزاء لهم [٩٣] أما الموقف الحاخامى التقليدى من القرائين فهو يحرم الزواج منهم ويعتبره زنا والأطفال الناتجين عن هذا الزواج غير شرعيين وتخرجهم من الانتماء إلى الاختيار الإلهى. ويعتبر القرائى عند الحاخامى مرتدا عن الدين ودخوله فى المذهب الحاخامى مرفوض. وقد اعتبرهم بعض الحاخاميين من الأغيار «الجوييم» أى أنه ليس يهوديا» [٩٤] وتطبق عليه شروط التعامل مع الجوييم فى الطعام والشراب والمعاملات المالية وقد اختلف فى مسألة إقراضهم المال بين منع إقراضهم بالربا والسماح به [٩٥] واعتبروا غير طاهرين عند فريق من الحاخاميين ولا يصح تعليمهم التوراة أو قراءتها فى نسخة كتبها الحاخاميون [٩٦].

أما عن التأثير الثقافى الإسلامى فى فرقة القرائين فيظهر فى عدة أمور منها:

١- الأخذ بمصادر التشريع فى الإسلام. وترصد بعض المصادر هذا التأثير إلى تأثر عنان بن داود بالإمام أبى حنيفة. ورفض الأخذ بالتلمود وبالروايات الشفوية ربما يعود إلى تأثير المعتزلة الذين رفضوا الحديث كمصدر للتشريع، ولا يعود إلى تأثير شيعى كما تعتقد بعض المصادر الأخرى [٩٧].

٢- قرب التقويم القرائى من الإسلامى وبخاصة فى الاعتماد على الحساب القمرى [٩٨].

٣- الالتزام بالمعنى الحرفى ورفض التأويل فى تفسير النص [٩٩].

٤- رفض التشبيه فى الألوهية ووصف الإله بصفات إنسانية.

٥- التأثر بالمعتزلة فى الاعتماد على العقل.

٦- التأثر بالموقف الإسلامى من المسيح عليه السلام وقبول كونه مصلحا لشريعة موسى عليه السلام [١٠٠].

٧- الاعتراف بنبوة محمد ﷺ وإن أقر معظمهم بأنه نبى مرسل إلى العرب وليس إلى بنى إسرائيل.

٨- الامتناع عن شرب الخمور.

٩- العداء للصهيونية الحديثة لاستيلاء الحاخاميين على المقدسات [١٠١].

سابعاً: الحسـيديـم

حركة دينية اجتماعية أسسها إسرائيل بعل شيم طوف (١٦٩٩- ١٧٦١) وساعدت على ظهورها ظروف اليهود فى شرق أوربا فى القرن الثامن عشر حيث وقع اليهود تحت الاضطهادات السياسية والكنسية. وكانت الظروف الداخلية فى المجتمع اليهودى سيئة بعد فشل حركة شبتاى. ومن أهم تعاليم بعل شيم طوف أن الجميع متساوون أمام الله، وأن طهارة القلب أفضل من التعليم، وحث على الصلاة والعبادة والزهد [١٠٢] وقد زعم بعل شيم طوف أن الرب فى حاجة إلى الخلاص لأنه كان فى المنفى مع شعبه كنتيجة لخطيئة العالم. ولكى يعود العالم إلى الوحدة التى فقدها بسبب الخطيئة الإنسانية فالرب في حاجة إلى فعل الإنسان الخلاصى. واليهودى له دور مهم فى تحقيق هذا الخلاص. وكل عمل إنسانى مهما صغر يمكن أن يكون استجابة للرب إذا ما أداه الإنسان علي أنه وصية إلهية. وكل إنسان يحمل العبء المسيحانى لإعداد العالم للمستقبل [١٠٣] وقد لجأ إلي الحركة كل اليهود الذين تأثروا

بفشل الحركات المسيحانية ومنها حركة شبتاى. وقد تبع الحركة العديد من المتعلمين والمثقفين فى لتوانيا. وقد لقيت الحركة معارضة شديدة من السلطات اليهودية الأرثوذكسية وذلك بسبب اتجاهها اللاهوتى الصوفى وإيمانها بوحدة الوجود واعتبر هذا من الهرطقة وبخاصة بعد تطور الحسيديم على يد شنئور زلمان المتوفى ١٨١٣م والذى أسس حركة فلسفية عقلية داخل الحسيديم جذبت إليها علماء روسيا وليتوانيا من اليهود. وانتشرت الحركة بين اليهود خلال القرن التاسع عشر بعد أن خفت حدة المعارضة لها ومارس الحسيديم تأثيرا ثقافيا واجتماعيا كبيرا بين اليهود. واتجه الحسيديم إلى الدراسة والتعليم وتحالفوا مع اليهود الحاخاميين ضد حركة الهسكالا (التنوير) التى سخر كتابها من الحركة الحسيدية واتهموها بالسحر والشعوذه والإيمان الأعمى (١٠٤).

اعتمد الحسيديم على القبالا كما فسرها إسحاق لوريا مع اهتمام خاص بالأخلاق والدين. والألوهية عندهم تحتوى كل الخلق بما فى ذلك الحياة الحيوانية والإنسانية والمادية والشر غطاء للخير، وسيتحول الشر كله إلى خير، ووظيفة الإنسان علاج الشر فى الطبيعة وإخضاعه للنور الإلهى. ويجب التخلص من الشر. كما أن الأفكار والأقوال والأفعال يجب أن تتكامل وتوظف من أجل الرب. ويؤدى هذا إلى التذكر الدائم للرب والسلوك فى طريقه، والحب الشديد له، والوجد به والانجذاب إليه وهى أمور تتحقق من خلال حب الله وخشيته. ويجب على المرء أن يتحرر من الحسية والشهوات مما يخلصه من العالم المادى السفلى ويصبح مدركا للعالم العلوى، عالم الملائكة والسرافيم. والصلاة بخاصة يجب أن تتصف بصفة الانجذاب إلى الله. ويتصف الحسيديم بصفات التواضع والحرية والسرور الذى يقهر الشر.

ويهتم الحسيديم بالموسيقى والغناء لدورها فى جذب الإنسان إلى الله (١٠٥) وتلعب شخصية الصديق צדיק «البار التقى». دورا هاما فى

حركة الحسيديم. فهو شخص تقى متصل بالله. وهو شخصية مقدسة فى أفعالها وأقوالها فكل ما يفعله أو يقوله له قصد إلهى. وهو شخص مختار للتقوى والزعامة وتتم الرحلة إليه لطلب الحكمة والمشورة فى السبت. وفى أيام السبت يجلس الحسيديم حول مائدة «الصديق» فى ملابس بيضاء ويبدأ «الصديق» فى الغناء. وبعد وجبة السبت يبدأ فى شرح التعاليم الحسيدية ويترك بقايا من الطعام يحتفظ بها الحسيديم كتميمة تجلب الحظ السعيد. وينظر إلى الوجبة مع «الصديق» على أنها أشبه بالمذبح والأضحية. وتعبر عن الانجذاب الصوفى من خلال النطق أو التفوه بألفاظ ويجلس الحسيديم فى الظلام يستمعون إلى كلمات «الصديق» ويغنون أغانى الوجد. وبعد الصلاة أو الوجبة يبدأ الحسيديم فى الرقص يقودهم «الصديق» ويشارك معهم (١٠٦) وبعد موت «الصديق» تصنع خيمة وتوضع فوق قبره ويزورها آلاف الحسيديم فى المناسبة السنوية لموته حيث يحتفلون بالشراب والبهجة. وكثير من الصدّيقين فقراء يوزعون المال الذى يتلقونه من الحسيديم على الفقراء، وبعضهم يعيش فى غنى فاحش أدى إلى تدهور الحركة وتحللها، ولا تزال الحركة منتشرة رغم قلة عدد الحسيديم. وتعاليمها معروفة فى الغرب بفضل أعمال مارتن بوبر الذى اهتم بحكايات الحسيديم وطور فلسفة حسيدية تسمى بالحسيدية الجديدة أثرت فى العديد من اليهود والمسيحيين من خلال كتابه «أنا وأنت» الذى تقوم فلسفته على أسس حسيدية (١٠٧).

الفصـــــل الثـالـث

الحركات الدينية اليهوديـة الحديثـة والمعاصرة :

تمهيد : تعريف الحركة الدينية وأنماطها:

المقصود بالحركة هو الاتجاه إلى التغيير، فالحركة الدينية إذن هى محاولة لإحداث بعض التعديلات فى بعض المفاهيم الدينيـة لكى تناسب تفكيرا أيديولوجيا معينا. ومن الشروط الواجب توافرها فى الحركة الدينية أن يكون لها برنامج دينى محدد، تسعى إلى تطبيقه ونشره بين أبناء المجتمع، وهذا البرنامج الدينى يستند بالضرورة إلى نظام فكرى يتمثل فى عدد من المبادئ النظرية. والحركة الناجحة هى التى تجمع بين الجانبين النظرى والعملى. وتواءم بين الفكر والتطبيق، فلا تكن حركة مثالية لا وجود لها فى الواقع، أو حركة لها دعوة عملية لا تقوم على فكر نظرى قويم. فالبرنامج الدينى الذى تدعو اليه الحركة لابد وأن يقوم على رؤية جديدة، أو فلسفة خاصة، هى محور الحركة الدينية والسبب فى قيامها. وهذه الرؤية الجديدة هى التى تحدد مكان الحركة فى الفكر الدينى النابعة منه.

واذا نظرنا فى طبيعة الحركات الدينية لادركنا أن الحركات الدينية تنقسم إلى عدد من الأنماط، والأشكال الدينية التى تختلف فيما بينها فى الشكل والمضمون، وفى القصد الذى تهدف إليه، والغرض الذى نشأت من أجله. وهذه الأنماط نجدها فى كل الحركات التى تسعى إلى التغيير، دينية كانت أو غير دينية، ويمكن حصر هذه الأنماط فى ثلاثة :

١- النمط المحافظ التقليدى:

وبطبيعة الحال لا يسعى أصحاب هـذا النوع من الحركات إلى إحداث أى تغيير فى المفاهيم الدينية الموروثة. ونذكره هنا على أنـه النمط الذى تتحرك حوله بقية الحركات، وتتخذه محورا لفكرها، تحدث فيه ما تراه من تعديلات تناسب ما تدعو اليـه مـن عقيدة، وهو فـى نفس الوقت الأصل الذى تتفرع عنه الحركات الدينية، التى تضطر إلى اتخاذ موقف مـن هذا الأصل فتقبله أو تغير منه علـى حسب رؤيتها الجديدة ونظرتها إلى ما يتضمنه هذا الأصل من عقائد.

ويطلق على هذا النمط التقليدى الموروث العقيدة الأرثوذكسية المعبرة داخل كل دين عن الصورة الأصلية التقليدية لهذا الدين. والمعارضة لكل محاولات التغيير من تجديد أو إصلاح، وإن سمحت بهما ففى حرص وحذر شديدين، وقد انتشر استخدام مصطلح الأرثوذكسية للتفرقة بين هذا النمط من التفكير الدينى والأنماط الأخرى الصادرة عنه. وعندما حاول أصحاب الأرثوذكسية المواءمة بين عقيدتهم، وضروريات العصر أطلق عليها اسم «الأرثوذكسية الجديدة» التى تحاول التعديل من نفسها بما يجارى التغييرات الطارئة، ويساير العصر ولكن فى حدود ضيقة جدا.

٢- النمط التجديدى:

الذى يحاول شرح الدين أو العقيدة الأصلية شرحا عصريا، وتفسيرها تفسيرا يتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية، ويحاول البحث عن حلول للمشاكل الناجمة عن التفاعل بين الدين والبيئة فى حدود الزمان والمكان المناسبين.

٣- النمط الإصلاحى:

الذى يحاول إدخال كثير من التعديلات على العقيدة الأصلية، وإن اضطره هذا إلى التخلى عن بعض الأفكار التقليدية الموروثة إن ثبت عدم جدواها. وقد

يكون هدف الإصلاح تنقية العقيدة الأرثوذكسية مما دخلها من عناصر غريبة عليها، والعودة بها إلى حالتها الأولى. وقد يكون الهدف من الإصلاح هو التجديد. ومسايرة العصر بالتخلى عن العقائد التى تقف عقبة فى سبيل تحقيق هذا الهدف.

أولاً: حركة اليهودية الأرثوذكسية :

وإذا طبقنا هذه الأنماط الثلاثة للحركة الدينية على الواقع الدينى المعاصر فى الفكر اليهودى لوجدنا هذه الأنماط الثلاثة موزعة على النحو التالى:

يتمثل النمط التقليدى المحافظ: فى الديانة اليهودية التقليدية والأرثوذكسية الجديدة المتطورة عنها. وقد شاع استخدام مصطلح الأرثوذكسية بعد ظهور الحركة الإصلاحية فى غرب أوربا، وكان استخدام هذا الإسم تغيير عن المعارضة من جانب اليهود الأرثوذكس للتغييرات التى أدخلها الإصلاحيون على العقيدة اليهودية.

والجماعة المتطرفة من الأرثوذكس اليهود. وهم يهود شرق أوربا، ترفض كل محاولات التجديد والإصلاح فى أى جانب من جوانب الحياة اليهودية، وبخاصة الحياة الدينية، بينما انتهجت الجماعة الأرثوذكسية فى غرب أوربا سياسة الحفاظ على الحياة اليهودية التقليدية فى الوقت الذى لا يرفضون فيه الثياب الأوربية والتعليم العام واستخدام اللغة الدارجة التى يتحدث بها أهل البلد الذى يقيمون فيه، إلى غير ذلك من المظاهر العامة للحياة، والتى لا تلمس صلب العقيدة اليهودية، أو تضر بأى مبدأ من مبادئها. وقد أدى هذا إلى تطوير عقيدة الأرثوذكس فى شكل مخالف للنمط التقليدى المحافظ. مما دعا البعض إلى اطلاق مصطلح «الأرثوذكسية الجديدة» على هذا النمط الجديد المتطور عن الأرثوذكسية التقليدية (١٠٨).

فالحركتان تختلفان فى أن الأرثوذكسية الجديدة قبلت بعض التغييرات فى الديانة أبعدتها قليلا عن أصولها القديمة.

ومن الطريف أن طائفة «الإصلاحيون» هم الذين استخدموا مصطلح الأرثوذكس ليعرفوا به التقليديين من اليهود والأتقياء منهم (١٠٩) ومع ذلك فقد تقبلت الجماعة اليهودية التقليدية هذا الاصطلاح لكى يعرفوا به، وتم استخدام هذ الاصطلاح لأول مرة فى إحدى المجلات الصادرة فى برلين عام ١٧٩٥م. ومن المعروف أن هذا الاصطلاح مستعار من المسيحية، وربما كان من الخطأ اطلاقه على جماعة يهودية ففى المسيحية نجد أن كلمة أرثوذكس تعنى «الاعتقاد الصحيح» وهى تنطبق على المسيحية، حيث تلعب العقيدة دورا هاما فى نظام الايمان المسيحى.

وتعتبر الأرثوذكسية الجديدة نتيجة من نتائج الصراع بين اليهودية التقليدية واليهودية الإصلاحية. فقد اضطرت الديانة اليهودية إلى تقديم بعض التنازلات لمسايرة العصر الحديث. وكانت النتيجة فى النهاية ظهور الأرثوذكسية الجديدة فى ألمانيا. وهذه الأرثوذكسية الجديدة ليست فى حقيقة الأمر شيئا جديدا على الديانة اليهودية فقد سبق ظهورها من قبل بين يهود العالم العربى، ويهود أسبانيا فى العصور الوسطى، ولهذا فالأرثوذكسية الجديدة هى بعث للنظام الدينى الذى ساد بين يهود العالم الإسلامى، وهو نظام قد تطور نتيجة لاشتراك اليهود فى الحياة العامة. ومن هنا فقد حاولت مسايرة العصر، وعدلت عن بعض مبادئها التقليدية تحت تأثير الحياة الفكرية الإسلامية. وتتمسك الأرثوذكسية الجديدة بكل المفاهيم الرئيسية للديانة اليهودية والتراث اليهودى، وتعتقد فى الوحى كمصدر للشريعة اليهودية كما أنها تتمسك بكل العادات والتقاليد اليهودية (١١٠).

ثــانيــاً: الحركة اليهودية الاصلاحية :

يتمثل النمط الاصلاحى فى الحركة الدينية اليهودية المسماه باليهودية الإصلاحية. وقد كان ظهور هذه الحركة استجابة للحقوق التى منحتها الثورة الفرنسية، والفرصة التى سنحت لاشتراك اليهود فى المجتمع الاوربى. وقد رأى أصحاب هذه الحركة أن على اليهود أن يدخلوا بعض الاصلاحات على الديانة اليهودية الأرثوذكسية، وتغيير بعض العادات والتقاليد اليهودية لمواجهة التحديات التى يفرضها العصر الذى يعيشه اليهود. ومجابهة التغير الذى يطرأ على المجتمع عامة.

ومن التعديلات التى سنتها هذه الحركة تقصير الصلاة اليهودية، واستخدام اللغة الدارجة لغة للحديث، بل وسمحت باستخدامها فى الخطب والمواعظ الدينية، وهجر اليهود التابعون لهذه الحركة كثيرا من العادات اليهودية، وانشقوا على كثير من السنن التى سنها التلمود.

وقد تبلورت الحركة الإصلاحية بشكل خاص فى أمريكا التى انتقل اليها نشاط الاصلاحيين، وقد آمن اصحاب الحركة فى أمريكا بضرورة أن تستجيب اليهودية لمطالب العصر ومواقف الحياة المختلفة، فتتغير من نفسها، وتصبح من المرونة بحيث تتمكن من مسايرة العصر ومطالبه. وفى عام ١٨٦٩ انعقد فى مدينة فيلادلفيا أول مؤتمر لوضع أسس الدعوة الاصلاحية، وقد تمخض هذا المؤتمر عن عدد من القرارات أهمها:

١- التأكيد على فكرة رسالة إسرائيل التى تتضمن الاعتقاد فى أن الله شتت اليهود لهدف إلهى، وهو نشر عقيدة التوحيد والأخلاق التوحيدية فى العالم. ولهذا فالشتات ليس عقابا على الخطايا، ولكنه وسيلة لتنفيذ وتحقيق هذه الرسالة الالهية.

٢- التأكيد على أن اللغة العبرية لغة مقدسة يجب نشرها، ولكن لا ضرورة لاستخدامها فى المعابد نظرا لظروف الحياة اليهودية فى أمريكا.

فالعبرية ليست مفهومة لدى الانسان اليهودى، ولهذا فاستخدام اللغة الدارجة يمكن هذا الانسان من فهم الصلاة، فالعبادة بدون فهم لاروح لها.

٣- استبدل الاصلاحيون الأمريكيون عقيدة البعث بعقيدة خلود الروح.

٤- أبطل الاصلاحيون كل الفوارق بين الكهنة واللاويين والإسرائيليين كما شرحوا الاشارات الواردة فى الأدب الدينى بخصوص نظام الكهنوت وعقيدة التضحية على أنها من الآثار التربوية للماضى، بمعنى أن قيمتها تاريخية بحتة، ولا داعى لاستمرارها.

٥- غير المؤتمر أيضا القوانين اليهودية الموروثة. والخاصة بالزواج والطلاق والقوانين الأسرية، أو ما يتعلق بالأحوال الشخصية منها مثل : الارملة التى ليس لها أولاد من زوجها الميت تستطيع الزواج دون أن تنفذ الطقس الخاص بخلع النعل (التثنية ٧ - ١٠) والمرأة المقيدة التى اختفى زوجها دون أن يترك أثرا تستطيع الآن الزواج. وقد كان التلمود قد حرم عليها الزواج، وغيرها من الحالات (١١١).

وانعقد فى عام ١٨٨٥ مؤتمر أخر فى مدينة «بتسبرج» يضم تسعة عشر من حاخامات الطائفة الاصلاحية. وقد صدر عن هذا المؤتمر مجموعة من القرارات، وضحت موقف الحركة الإصلاحية، وحددت برنامجها الدينى، وتتضمن هذه القرارات :

١- الاعتراف بأن كل الأديان تحاول الوصول إلى الحقيقة الإلهية، وإن كان كل كتاب مقدس فى أى نظام دينى يوحى بهذا الشعور تجاه الله. وان اليهودية تقدم فكرة الألوهية فى أحسن صورها، كما يوحى بهذا الكتاب المقدس، وكما طورت على يد العلماء اليهود بما يتفق والتقدم الأخلاقى

والفلسفى فى عصورهم المختلفه. وقد حفظت اليهودية فكرة الألوهية كفكرة دينية رئيسية، وقدمتها للعالم كله من خلال التوراه والكتابات الأخرى المقدسة (١١٢).

٢- الاعتراف بأن الكتاب المقدس قد كرس الشعب اليهودى، وجعل منه كاهنا للإله الواحد، وأن الاكتشافات العلميه الحديثة فى مجال الطبيعة والتاريخ ليست معادية لتعاليم اليهودية وعقائدها، والاعتراف بأن الكتاب المقدس يعكس الأفكار البدائية لعصره، ويقدم عقيدة العناية الإلهية والعدالة فى روايات إعجازية (١١٣).

٣- الاعتراف بأن التشريع الموسوى نظام لتدريب الشعب اليهودى لتأدية رسالته خلال حياته القومية فى فلسطين وقبول القوانين الأخلاقية منه فقط، والمراسم التى تقدس وترفع من شأن حياتنا، وفض كل ما لا يتناسب مع أراء الحضارة المعاصرة وتقاليدها (١١٤).

٤- الاعتقاد فى أن كل القوانين الموسوية والحاخامية، مثل قوانين الطعام والطهارة الكهنتوية والثياب، كل هذه قد نشأت فى عصور قديمة وتحت تأثير أفكار غريبة على حالتنا الروحية والفكرية المعاصرة، ولذلك لا يحس اليهودى بروح القداسة الكهنوتية كما تصورها هذه القوانين، وممارستها فى العصر الحاضر لا تساعد على الرفع من شأن الحالة الروحية للإنسان المعاصر (١١٥).

٥- الاعتراف بأن العصر الحاضر عصر حضارة عالمية، وعصر تحقيق أمل إسرائيل الخلاصى فى إقامة مملكة الحق والعدالة والسلام لكل البشر.

وأن اليهود ليست أمة ولكنهم جماعة دينية - ولهذا السبب لا يجب توقع العودة إلى فلسطين أو نظام عبادة يديره نسل هارون، ولا يجب استرداد أى قانون خاص بالدولة اليهودية (١١٦).

٦- اليهودية ديانة تقدمية تحاول أن تكون على اتفاق مع العقل، ويجب الاحتفاظ بالعلاقة التاريخية التى تربطنا بتراثنا، وتقدير رسالة المسيحية والإسلام (كأديان نابعة عن اليهودية) فى نشر التوحيد والحقيقة الأخلاقية. الاعتراف بأن الروح الإنسانية للعصر حليفنا لإنجاز رسالتنا، ولهذا فنحن نمد يد التعاون إلى كل من يتعاون معنا فى إقامة عصر الحقيقة والبر بين الناس (١١٧).

٧- تأكيد الاعتقاد اليهودى بأن روح الإنسان خالدة، وعدم الاعتراف بالبعث الجسدى ورفض الجنة والنار (١١٨).

٨- ضرورة الاشتراك فى مهمة العصر الحاضر، وحل المشاكل الناجمة عن شرور النظام الاجتماعى، وهذا يتفق مع روح التشريع الموسوى الذى يسعى لتنظيم العلاقة بين الغنى والفقير (١١٩).

وبالاضافة إلى هذه القرارات الهامة التى حددت طبيعة الحركة الاصلاحية وعلاقتها باليهودية، رفض الاصلاحيون الحركة الصهيونية، كما. ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن رفض الاصلاحيين لفكرة الصهيونية سببه الأول الثورة العالمية التى اتسم بها فكرُ الحركة الاصلاحية، كما يظهر ذلك فى اعترافها بالأديان الأخرى، والكتب المقدسة لهذه الأديان، وقبولها للحضارة العالمية ونظرتها إلى اليهود كجماعة يمكنها التعايش مع الآخرين. وكل هذه آراء تعارض النزعه العنصرية التى سادت الفكر الصهيونى ومن أهم الموضوعات التى اختلف عليها الاصلاحيون والصهاينة موضوع طبيعة الخلاص. فالنزعة العالمية التى سيطرت على فكرة الاصلاحيين جعلتهم يفسرون الخلاص تفسيرا يتناسب ونظرتهم العالمية. فأصبح الخلاص عندهم خلاصا عالميا هدفه البشرية ككل، واعتبروها ديانة عالمية، وتعارض هذا من ناحية أخرى مع الصهيونية التى اعتبرت اليهودية ديانة قومية. وقد عبر اسحاق وايز عن رأى

الإصلاحيين بقوله «أننا يهود بالدين فقط»، ويقصد من ذلك أن اليهودية كديانة لا يمكن ربطها بأى قومية سياسية (١٢٠) وعلاوة على هذا دعا الإصلاحيون إلى المساواة والأخوة العالمية ولعل هذا هو السبب فى أن أمريكا كانت الأرض الخصبة التى ازدهرت فيها حركة الاصلاحيين فقد جسدت امريكا الإصلاحيين فكرة الخلاص العالمى، الذى يقوم على المساواة والأخوة بين البشر. ولهذا كانت أمريكا صهيون الإصلاحيين كما أن واشنطن كانت بالنسبة لهم أورشيلم تماما كما اعتبر أسلافهم فى ألمانيا برلين أورشليم الجديدة (١٢١).

وبعد انعقاد المؤتمر الصهيونى الأول فى ١٨٩٧م واتضاح الأهداف القرمية للصهيونية، اضطر الاصلاحيون إلى تحديد موقفهم من الحركة الصهيونية ووصف اسحاف وايز الصهيونية بأنها من خلق الفطرة، أو الطبيعة اليهودية الشرقية، كما مثلها المهاجرون من يهود شرق أوربا إلى أمريكا.

ويعنى بهذا أن التفكير الصهيونى لا يخص العقلية اليهودية بشكل عام ولكنه من طبيعة اليهود الأوربيين منهم فقط وفى المؤتمر الذى عقده المؤتمر المركزى للحاخامات الأمريكيين فى مدينة «مونتريال» بكندا فى نفس العام الذى انعقد فيه المؤتمر الصهيونى الأول أصدر المجتمعون القرار التالى فيما يختص برأيهم فى الصهيونية: «نحن نرفض على الإطلاق كل محاولة لإقامة دولة يهودية فهذه المحاولات تبين الخطأ فى فهم رسالة إسرائيل التى امتدت من نطاقها السياسى والقومى الضيق إلى نشر الدين العالمى الذى أعلنه الأنبياء اليهود بين أفراد الجنس البشرى عامة. هذه المحاولات لا تفيد إن لم تضر أخواننا اليهود الذين يواجهون الاضطهاد، بتأييدهم افتراض أعدائهم بأنهم أجانب فى البلاد التى اعتبروها موطنا لهم، والتى هم فيها من أقوى المواطنين ولاء ووطنية (١٢٢).

ثالثاً: الحركة اليهودية المحافظة :

نجد أن النمط الثالث من الحركات الدينية - وهو النمط التجديدى يتمثل فى حركتين يهوديتين معاصريتين. هى حركة «اليهودية المحافظة»، حركة «إعادة بناء اليهودية»

والحركة اليهودية المحافظة حركة معقدة فى تركيبها، ومع أن اسمها يدل على نمط تقليدى، وربما كان من الأولى وضعها تحت النمط الأول إلا أن مضمون هذه الحركة الباعث على التجديد يجعلنا نضطر إلى تصنيفها ضمن النمط الثالث. وتعتبر هذه الحركة مرحلة وسط بين الحركتين الأرثوذكسية والاصلاحية فهى تقبل كل المفاهيم الدينية التقليدية، وتحاول فهمها فهما معاصرا. فهى لذلك تختلط بين القديم والحديث فى محاولة للتوفيق بينهما.

وقد كا «اسحاق ليزر» (١٨٠٦ - ١٧٦٨) أول من نادى بهذه الدعوة فى أمريكا وقد عرف ليزر الأرثوذكسية بأنها ليست المعارضة الصارمة للتجديد. ولكنها فى نفس الوقت لا تستسلم لمطالب أصحاب البدع الذين يحاولون أن يجعلوا من الديانة اليهودية شيئا يتغير كل يوم لكى يناسب كل مرحلة تاريخية. ومثل هذا الدين لايعتبر دينا على الاطلاق طالما أن قاعدته الأساسية عرضة للتغير الدائم (١٢٣). هذا فى الوقت الذى اعتقد فيه ليزر أن التقدم العصرى، وتبنى التجديد فى العقيدة مقبول اذا ما أثبت شرعيته. وهذا لا يعد خروجا على الأرثوذكسية ثم يوجّه نقده إلى فريق الإصلاحيين من اليهود بأنهم لا يكتفون بهذه النظرة ولكنهم يرغبون دائما فى التغيير والتعديل، والتبديل الذى لا حدود له، والذى لا شك يضر بشكل الديانة اليهودية وطبيعتها. ويحاول أصحاب الحركة المحافظة فى أمريكا الاحتفاظ بالعادات والتقاليد الدينية اليهودية ولكن فى إطار حديث يتفق وأنماط السلوك الأمريكية. (١٢٤) وقد تحدد هدف الحركة على النحو التالى :

١- تنمية اليهودية فى أمريكا، والتمسك بالتراث اليهودى وضرورة استمراريته التاريخية.

٢- تأكيد الولاء للتوارة، والطاعة لوصاياها ومضمونها التاريخى.

٣- تطبيق قوانين السبت، والمحافظة على القوانين الخاصة بتحريم بعض أنواع المأكولات.

٤- الاحتفاظ فى الصلاة بالاشارة إلى الماضى الاسرائيلى، والأمل فى استرداد اسرائيل.

٥- الاحتفاظ بالشكل التقليدى للأدب الدينى، والاحتفاظ باللغة العبرية كلغة للصلاة.

٦- التأكيد على الحياة الدينية اليهودية داخل المنزل اليهودى.

٧- تشجيع إنشاء المدارس الدينية اليهودية، وإعطاء اللغة العبرية والأدب العبرى مكانة هامة فى برامجها، كوسائل للفهم الصحيح لليهودية، وكصلة تربط المجتمعات اليهودية فى العالم (١٢٥).

٨- قبول كل العنصر الوفية للديانة اليهودية التقليدية، ورفض العناصر التى تدعو إلى ادخال البدع الدينية التى تغير من شكل اليهودية ورفض كل محاولات الاصلاح التى لا تنبع من داخل اليهودية (١٢٦).

وفيما يتعلق برأى أصحاب الحركة الصهيونية المحافظة فى الحركة الصهيونية فقد لقيت الصهيونية بعض التشجيعع لأسباب إنسانية، أكثر منها قومية (١٢٧)، وقد عبر بعض رواد اليهودية المحافظة عن بعض التحفظات ضد صهيونية هرتسل السياسية. فقد اعتقد بعضهم أن الصهيونية حلم رومانسى. وعبر البعض الأخر عن مخاوفه من الأيديولوجية العلمانية التى تسعى

الصهيونية لنشرها، وهذا بطبيعة الحال مناف للنزعة الدينية التى تبنتها الحركة المحافظة، فقد شعر البعض بأن الطموح الصهيونى الخالى من الأفكار الدينية ربما يتطور إلى نزعة قومية متعصبة تهدد الديانة اليهودية (١٢٨).

هذا بالاضافة إلى أن الصهيونية السياسية التى تبناها «هرتسل» لم تكن تتفق مع عقلية سولومون ششتر (١٨٤٧ - ١٩١٥)، وهو المخطط الرئيسى لأيديولوجية الحركة المحافظة. فقد أمن «ششتر» بفكرة الوطن القومى اليهودى كمركز إشعاع روحى متأثرا فى هذا بأفكار زعيم الصهيونية الروحية «أحادهاعم».

فالوطن اليهودى كما تصوره «ششتر» و«أحادهاعم» ليس ملجأ للمضطهدين من اليهود، ولكنه مركز حضارى روحى (١٢٩). وقد أصبح «ششتر» فيما بعد من رواد الصهيونية الروحية، ومزج بينها وبين فكرة القومية لمصلحة الديانة اليهودية. فقد اعتقد «ششتر» أن الصهيونية تمنع بشكل أو بأخر اندماج اليهود، وضياع شخصيتهم اليهودية، وهذا فى رأيه خطوة فى سبيل رفع الشعور اليهودى لدى العلمانيين من اليهود الذين قد يعودوا إلى الديانة اليهودية عن طريق القومية، أو من خلالها. وفى الوقت الذى يؤيد فيه «ششتر» الصهيونية لم يرفض الحياة اليهودية خارج فلسطين. أو ما يسمى بحياة المنفى فقد اعتقد «ششتر» فى أن فلسطين كمركز روحى ستكون بمثابة مصدر للاشعاع الثقافى والدينى، فتبعث بذلك الروح فى الحياة اليهودية داخل وخارج فلسطين (١٣٠) وهو فى هذا يتفق تماما مع أراء «أحادهاعم».

وبصفة عامة يحاول أصحاب الحركة المحافظة الجمع بين الصفات التى تجعل من عقيدتهم مذهبا وسطا بين الحركات اليهودية المعاصرة، فهم يعارضون التعديل المتطرف للطقوس، والعقائد الدينية، ويسمحون ببعض التغييرات فى الشريعة اليهودية كالسماح مثلا باشتراك الرجل والمرأة فى

الصلاة، وبعض التغييرات فى نظام الزواج والخطوبة، وهى تغييرات عارضها الأرثوذكس من اليهود. والرأى السائد بين المحافظين هو أن اليهودية قادرة على الاستجابة للتحدى الذى تفرضه المتغيرات الدينية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وقادرة أيضا على تطوير ثقافة دينية عصرية لها طابعها المميز.

رابعاً: حركة إعادة بناء اليهودية.

حركة إعادة بناء اليهودية هى نمط آخر من أنماط الحركات الدينية التجديدية، وهى حركة يهودية أمريكية دعى إليها «موردخاى كابلان» عام ١٩٣٤م، ولها اتباع بين المحافظين الاصلاحيين والعلمانيين الذين لا يتبعون حركة بذاتها. وحركة إعادة بناء اليهودية تطورت عن حركة اليهودية المحافظة. فقد كان مؤسسها «موردخاى كابلان» من اليهود المحافظين قبل أن يكون حركته الجديدة. ودعوة كابلان هى أن اليهودية ليست مجرد ديانة يعتقد فيها، ولكنها حضارة دينية وهذا تعريف أشمل للديانة اليهودية. كحضارة دينية تشمل اليهودية التاريخ والادب واللغة والنظام الاجتماعى، والأخلاق والمبادئ الروحية والاجتماعية والاهتمامات الفنية الذوقية، والتراث الشعبى إلى آخره من المظاهر الحضارية المختلفة (١٣١).

ووجه «كابلان» دعوته إلى التوفيق بين متطلبات الحياة الأمريكية والولاء لهذه الحضارة الدينية اليهودية، فعلى اليهودى فى أمريكا أن يؤمن بالمبادئ العامة، والأسلوب الحضارى الأمريكى، وأن يكون وفيا فى نفس الوقت للدستور الأمريكى. وبالاضافة إلى هذا يجب عليه أن يساهم بنشاط مع غيره من اليهود فى كل جوانب «الحضارة» اليهودية (١٣٢).

ويمكن حصر مبادىء حركة إعادة بناء اليهودية فى النقاط التالية :

١- أن اليهودية التى وحدت اليهود عبر العصور ليست فقط ديانة ولكنها حضارة دينية (١٣٣).

٢- أن على اليهودى أن يتعلم كيف يجمع بين الحياة فى حضارته التاريخيه وحضارة البيئة التى يعيش فيها.

٣- أن الوحدة اليهودية تفوق الاختلاف والتنوع بين الجماعات اليهودية والناتج عن اختلاف بيئاتهم الجغرافية، وخلفياتهم الثقافية [١٣٤].

٤- تجديد العهد القديم الذى وحد بين اليهود قديما، والذى يجب أن يوجد الآن بين يهود اسرائيل ويهود العالم.

٥-أن أرض اسرائيل هى الموطن الروحى للعالم اليهودى، ومقر حضارته التاريخية .

٦- على اليهود خارج اسرائيل تكوين مجتمعات عضوية تعمل على تأكيد القومية اليهودية والدين والثقافة .

٧- ضرورة بعث الروح الدينية من خلال الدراسة الحرة، وفصل الدولة عن الدين .

٨- أن بعث الديانة اليهودية يتطلب تفسير معنى الألوهية تفسيرا عالميا وفى ضوء التجربة اليهودية.

٩- أن استمرار الدين يتم بالمحافظة على مقدساته من نصوص. وأحداث تاريخية وأبطال وأماكن عبادة وأعياد.

١٠- أن التوراة والحضارة الدينية اليهودية شئ واحد، ولهذا فهى تتضمن كل التجارب الأخلاقية والثقافية والروحية للشعب اليهودى[١٣٥] .

وهكذا تؤكد حركة إعادة بناء اليهودية على أن الدين صفة موروثة فى مادة الحضارة ولذلك لا يمكن فصل الدين عن الحضارة، على الرغم من أن الحضارة تشمل عناصر كثيرة غير دينية. ودعوة «كابلان» فى أساسها دعوة

احترام الطقوس الدينية التقليدية ، والأسلوب الحضارى للحياة اليهودية ، وقبـول التنوع فى الفكر الدينى، وتوسيع مفهوم التوراة ليشمل الثقافة الأخلاقية وإثراء الحياة الدينية وتنمية الإبـداع الفنى الجمالى. ومن الواضح أيضا الميول الصهيونية لهذة الحركة ، وان اتخـذت خطا يوافق فكر الصهيونية الروحية، واعتبار أرض إسرائيل مركزا روحيا للحياة اليهودية فـى العالـم.

الخاتمـــــة

يتضح من العرض السابق لتاريخ الديانة اليهودية أن الديانة مرت بالعديد من مراحل التطور التى أدت إلى حدوث تغييرات جذرية فى طبيعة الديانة. وقد احتفظت الديانة ببعض مواصفتها القديمة ولكنها اكتسبت فى نفس الوقت العديد من الخصائص التى لم تكن موجودة فيها.

ويمكن تلخيص خصائص الديانة اليهودية فيما يلى :

١- الصفة التوحيدية :

حافظت اليهودية على صفتها القديمة كديانة توحيدية نبوية يقوم الاعتقاد فيها على وجود إله واحد خالق للبشرية والكون مسيطر على الطبيعة والتاريخ. وهذه الصفة التوحيدية هى التى ميزت ديانة بنى إسرائيل فى التاريخ القديم وحتى ظهور المسيحية عن بقية أديان العالم التى أمنت بتعدد الآلهة.

ونتيجة لاحتكاك ديانة بنى إسرائيل بهذه الديانات الوثنية وبخاصة فى الشرق الأدنى القديم تعرض مفهوم التوحيد لبعض التغيير حيث تحولت اليهودية إلى ديانة قومية ونتج عن ذلك حدوث تغير فى صفات الإله الواحد وفى مفهوم التوحيد. فالإله الواحد حسب الفهم القومى إله خاص ببنى إسرائيل وعلاقته ببنى إسرائيل علاقة قومية عبر عنها من خلال العهد المقطوع بينه وبين جماعته ·وهو عهد مشروط بتخصيص العبادة للإله وحده دون غيره، وقيام الإله بتحقيق الخلاص لجماعته، وتعهده بحمايتها، والحفاظ عليها، والمحاربة معها، وتحقيق هلاك أعدائها. هذا التغير أدى إلى الاحتفاظ بالتوحيد مع الإقرار بخصوصيته بمعنى أنه ليس توحيدا عاما. فالاعتراف بخصوصية الإله سمح فى نفس الوقت بالاعتراف بوجود آلهة أخرى للأمم الأخرى، ونتج عن هذا مشكلة دينية فلسفية لم تتخلص منها اليهودية حتى

الآن وهى مشكلة التوفيق بين عالمية الإله وخصوصيته، وساد استخدام عبارة «اله إسرائيل» لتمييزه عن ألهة الشعوب الاخرى واعتباره إلها قوميا لبنى إسرائيل. وخضعت الديانة بشكل عام للقومية وأصبحت ديانة قومية. وخضعت المفاهيم الدينية لعمليات التفسير القومى. فالعهد والاختيار الإلهى لبنى إسرائيل والخلاص الإلهى ... كلها ترجمت ترجمة قومية وحددت دلالاتها داخل إطار هذا الفهم القومى.

٢- الصفة التاريخية :

أثبتت الأحداث التاريخية التى مرت بها جماعة بنى إسرائيل أن لها دورا كبيرا فى تكوين الديانة اليهودية وتطورها عبر التاريخ، ومن أهم الأحداث التاريخية التى شكلت الديانة اليهودية أحداث الخروج من مصر، والصراع مع الكنعانيين، وأحداث السبى الأشورى والبابلى والرومانى ومانتج عنها من شتات جزئى أو كلى لجماعة بنى إسرائيل. وقد تشكل الدين حول الأحداث التاريخية، وأصبحت هذه الاحداث تستخدم فى عملية التأريخ للديانة اليهودية وتقسيم تاريخها إلى عدة عصور تاريخية مرتبطة بالأحداث المذكورة. فالفترة القديمة من تاريخ الديانة تسمى بداية عصر «الآباء» وهم مجموعة الأنبياء والرسل الذين أرسلوا إلى بنى إسرائيل وربطوا بالتاريخ الإسرائيلى ربطا عرقيا حيث التركيز على نسب هؤلاء الأنبياء والرسل وليس على دعواتهم ورسالاتهم الدينية والاخلاقية وللخروج من مصر تأثيره الكبير فى تكوين الديانة وبخاصة لأنها فترة تلقى موسى عليه السلام للوحى الإلهى الممثل فى التوراة. وتدور المفاهيم الدينية التى تطورت خلال هذه الفترة حول حادثة الخروج من مصر وفيها تصوير لقدرة إله بنى إسرائيل على التحكم والسيطرة فى مسيرة التاريخ فيمكن قوة صغيرة من الانتصار على القوة المصرية الامبراطورية. كما ظهر الإله متحكما ومسيطرا على الطبيعة والقانون الطبيعى وذلك من خلال المعجزات الكثيرة التى أيد بها موسى عليه السلام فى صراعه

مع فرعون مصر، وكلها معجزات تتم فى الطبيعة وأكبرها على الاطلاق معجزة انشقاق البحر، وظهر تأثير الأحداث التاريخية فى تشكيل ديانة بنى إسرائيل فى النظر إلى أحداث الخروج على أنها أحداث تاريخية مضمونها الأساسى تحرير جماعة بنى إسرائيل من العبودية للمصريين والذى يتخذ شكل صراع سياسى عسكرى ولا يأخذ الصفة الدينية الأساسية. فهو صراع بين قوميتين ولذلك لا نجد أثرا لدعوة موسى الدينية بين المصريين ولدى فرعون، وينظر إلى موسى عليه السلام على أنه بطل قومى حقق الخلاص السياسى لبنى إسرائيل وحررهم من العبودية المصرية.

أما أحداث السبى فى العصور الآشورية والبابلية والرومانية فتتحول إلى مفهوم دينى ويتم التأريخ للدين بها أى تستخدم كعامل للتأريخ للديانة فيقال مثلا: ديانة ما قبل السبى، وديانة ما بعد السبى. ويقال أيضا عصر خراب الهيكل الأول، وخراب الهيكل الثانى. ويقال أيضا عصر الشتات أو الدياسبورا إلى غير ذلك من أحداث تاريخية تحولت إلى عصور فى تاريخ الديانة اليهودية.

والحقيقة أن الديانة اليهودية هى من صنع الأزمات التاريخية للجماعات اليهودية عبر التاريخ. فكل أزمة تاريخية تؤدى إلى مزيد من الصياغة والتشكيل للديانة. وحول هذه الأزمات تطورت مفاهيم العهد، والاختيار، والخلاص، والثواب والعقاب، ويوم الرب، والشتات أيضا فسر دينيا على أنه شكل أساسى من أشكال العقاب الإلهى لجماعة بنى إسرائيل، كما فسر أيضا على أنه قصد إلهى لنشر رسالة التوحيد بين الشعوب وتعريف الشعوب بإله إسرائيل.

من هذه النواحى نصف الديانة اليهودية بأنها ديانة تاريخية تخضع للعوامل التاريخية وتتأثر بها. بل إن إسم الديانة نفسه تغير من عصر إلى عصر وفقا لتاريخ جماعة بنى إسرائيل، فسميت الديانة بالديانة العبرية فى

المرحلة العبرية من تاريخ الجماعة، وسميت بديانة بنى إسرائيل فى المرحلة الإسرائيلية من عصر يعقوب عليه السلام إلى السبى البابلى، وأدت أحداث السبى البابلى فى القرن السادس قبل الميلاد إلى تطور اليهودية واتخاذ الديانة لهذا الإسم منذ ذلك العصر. وفى العصر الحديث تظهر الصهيونية وتنافس اليهودية دينيا وتلعب دورها كحدث تاريخى قومى فى تشكيل اليهودية فى العصر الحديث إلى حد اعتبار الصهيونية دينا بديلا لليهودية عند بعض غلاة الصهاينة. كما تخضع اليهودية فى العصر الحديث للتأثير العلمانى للحضارة الغربية وتضطر إلى التكيف مع معطيات الحضارة لغربية فتظهر فرق يهودية وحركات فكرية تستجيب لهذا المؤثر التاريخى الحضارى مثل حركة الهسكالا اليهودية التى تعكس أيديولوجية حركة التنوير الأوربية ومثل الفرق الإصلاحية والأورثوذكسية الجديدة والفرقة المحافظة وغيرها من الفرق التى تشكلت بتأثير من واقع الحياة اليهودية فى ظل الحضارة الغربية.

٢- الصفة القومية الخصوصية :

مع تأثر ديانة بنى إسرائيل بالديانات الوثنية المحيطة بفلسطين، ووقوع اليهود فى الشتات تحت تأثير ديانة بلاد ما بين النهرين بالاضافة إلى تأثير الديانة المصرية القديمة وديانات المنطقة السورية بدأ فى الظهور نوع من التفكير الدينى القومى الذى حاول أن يخصص الإله الواحد لبنى إسرائيل ويركز على عهد خاص، وخلاص خاص، ويربط الإله بالقوم فى رباط خاص، فأصبح إلها قوميا تهمه شئون جماعته التى لا تعبد إلا هو ولا تسمح لغيرها بعبادته.

هذه الصفة القومية للإله وللديانة رفضها أنبياء بنى إسرائيل رفضا مطلقا. وقد ركزت دعواتهم على مقاومة الوثنية وتأثيرها فى ديانة بنى إسرائيل، ورفض الاتجاه القومى الذى تطور داخل الديانة، والحفاظ على الصفة العالمية للإله الواحد، ورفض الخصوصية المطلقة.

لعل من أهم مظاهر الخصوصية على المستوى العقائدى الاعتقاد فى خصوصية الإله فهو إله خاص لبنى اسرائيل دون البشرية عامة. وقد حرمت عبادته على غير الإسرائيليين كما حرم على الإسرائيليين عبادة غيره من الآلهه. فهو إله قومي، وعبر عن هذه الخصوصية فى علاقته بقومه أنه اختارها دون غيرها لتصبح جماعته المختاره أو جماعة الرب، أو جماعة «يهوه» كما تسمى أحيانا. وهو بمعنى أخر إله خاص لجماعة خاصة. وقد اتخذت هذه العلاقة الخاصة شكل العهد المقطوع بين الطرفين. وتتضح الخصوصية فى عقيدة العهد هذه، فالعهد عهد خاص بين الإله الخاص والشعب الخاص. ولايدخل فى هذا العهد من لاينتمى إلى هذا الشعب الخاص، وبطبيعة الحال فشروط العهد لاتنطبق على غير اليهود، كما أن ثمار العهد أو نتائجه لا يستفيد منها غير اليهودى. وبالاضافة إلى خصوصية الإله وخصوصية العهد هناك أيضا خصوصية الوحى والنبوة، فالوحى وحى خاص من الإله إلى جماعته، والنبوة لا اعتراف بها خارج «جماعة الرب» وهناك أيضا خصوصية الدين بشكل عام فليس مسموحا لغير اليهودى بالدخول فى اليهودية كما أنه ليس مسموحا لليهودى بترك اليهودية والتحول إلى غيرها. ولهذا السبب توصف اليهودية بأنها ديانة غير تبشيرية أى ديانة لا تسعى إلى ضم غير اليهود إليها، ولا تعترف بديانات أخرى فى نفس الوقت، ويبقى أن نشير أيضا إلى أن من مظاهر الخصوصية على مستوى العقيدة خصوصية الخلاص الإلهى فهو خلاص خاص للإسرائيليين دون غيرهم، وليس خلاصا عاما يشمل البشرية كلها كما هو الحال فى المسيحية والإسلام المهتمين بتحقيق الفلاح للإنسان عامة أو للبشرية ككل على الرغم من اختلافهما فى كيفية تحقق هذا «الخلاص» أو «الفلاح» حسب التعبير الإسلامى.

التشريعات اليهودية بشكل عام تشريعات خاصة تخص اليهود دون غيرهم، ولا تهتم بغير اليهود إلا فيما يتعلق بعلاقاتهم باليهود. وقد أدت

الخصوصية على مستوى العقيدة إلى وضع وتطوير العديد من الأحكام التى تنظم علاقة اليهودى بغير اليهودى على أساس من الخصوصية وعلى كل مستويات الاتصال بين اليهودى والأغيار أو الأجانب حسب اصطلاحات التشريعات اليهودية فى هذا الخصوص.

ومن أهم التشريعات الدالة على الخصوصية الأحكام الخاصة بالزواج عامة وزواج اليباما خاصة والقوانين الخاصة بالطهارة والأحكام المتصلة بالمعاملات الاقتصادية مع غير اليهود خاصة فيما يتعلق بأحكام الربا. وهناك أيضا الأحكام الأخلاقية والتى تشهد بوجود ازدواجية أخلاقية فى التعامل مع البشر بقسمة البشرية إلى يهود وغير يهود فى المجال الاخلاقى وما يتبعه من سلوك عملى.

وهذه التشريعات الخاصة مبنية على أساس من فكرة العهد والاختيار الإلهى لبنى إسرائيل، وما يتبعه من اعتقاد فى التميز والأفضلية على بقية البشرية.

٤- ديانة غير تبشيرية (غير تبليغية):

ونتيجة لانتصار الاتجاه القومى فى الديانة اليهودية أصبحت ديانة لا تهتم بالدعوة والتبليغ أو التبشير بنفسها بين الأمم الأخرى ووضعت القيود حول عملية التحول إلى اليهودية. وقد تم تحديد عمل الأنبياء داخل جماعة بنى إسرائيل ولم يسمح لهم بتعريف الشعوب الأخرى بالإله الواحد. ولم تقم جماعة بنى إسرائيل فى كل تاريخها بأية جهود فى سبيل نشر التوحيد بين الوثنيين وأهل التعدد فى التاريخ القديم. ولم ينتشر التوحيد إلا على يد الديانتين المسيحية والإسلامية وذلك برفض خصوصية التوحيد والانطلاق إلى نشره فى كل العلم. ولا تزال اليهودية حتى الآن لا تقبل دخول الغير فيها رغم النقد الذى وجهه بعض فلاسفة اليهودية فى العصر الحديث للاتجاه القومى

فى اليهودية، وللمفاهيم القومية المسيطرة على الديانة وبخاصة مفاهيم العهد، والاختيار الإلهى لبنى إسرائيل والخلاص الخاص.

ه- الصفـة الأسطوريـة :

وصفنا الديانة اليهودية من قبل بأنها ديانة تاريخية تخضع للعوامل التاريخية وتتأثر بها. وبالإضافة إلى هذه الصفة التاريخية التى أدت إلى تطور اليهودية فى التاريخ اتصفت اليهودية بصفة مضادة للصفة التاريخية ألا وهى الصفة الأسطورية. وقد اكتسبت اليهودية هذه الصفة الأسطورية. من اتصالها بالديانات الوثنية التعددية، وهو واندماج الإسرائيليين فى شعوب هذه الديانات داخل المنطقة السورية أو خارج هذه المنطقة عن طريق الشتات. ومن أهم الشعوب المؤثرة أسطوريا فى الديانة اليهودية المصريون والأشوريون والبابليون، والكنعانيون والفلسطينيون، والآراميون، والفرس واليونان والرومان. وهى جميعا شعوب صاحبة تراث أسطورى ضخم وتأثير ثقافى كبير فى العالم القديم. والطبيعة هى مصدر هذا التراث الأسطورى. ونظرا لأن الطبيعة فى ديانة التوحيد مخلوق للإله الواحد المسيطر عليها، فقد فقدت قداستها الدينية وأصبح الإنسان قادرا من خلال العقل على فهم الطبيعة وأسرارها، وبالتالى لم تعد الطبيعة غامضة ومصدرا للأسطورة بسبب هذا الغموض. وكان من نتيجة تأثر اليهود بالبيئات الوثنية المحيطة بهم أن تسربت الأساطير إلى ديانتهم التوحيدية. وتظهر هذه المادة بشكل واضح فى التوراة وكتب العهد القديم، وفى بعض المصادر اليهودية المتأخرة مثل التلمود وبخاصة فى الأجادا وكذلك فى الفكر الصوفى اليهودى المعروف بالقبالا، وعند فرق الصوفيه مثل فرقة الحسيديم. واحتوت هذه المصادر اليهودية على لغتين واضحتين لغة عقلية تسود فى الأجزاء التشريعية والتاريخية، ولغة أسطورية تسود فى قصص الخلق والطوفان وغيرها من الروايات ذات الطابع الأدبى وتشتمل على عناصر غير عقلية ومعرقة فى الرموز والخيالات.

وأصابت الأسطورة مفهوم الألوهية في اليهودية فاكتسب الإله في اليهودية مواصفات الآلهة الأخرى الطبيعية. ووقع اليهود في التشبيه وهو إسقاط الصفات الإنسانية على الإله وذلك بتأثير من طبيعة الآلهة الطبيعية في الديانات الوثنية. وتصف التوراة الإله بأنه يرى ويسمع ويغضب ويفرح ويندم على فعله ويحارب مع جماعته، بل وأحيانا يوصف بصفات سلبية تجعل معرفته غير كاملة. ويتحول الإله الواحد إلى إله قومي نجده يكتسب مزيدا من الصفات الأسطورية تتجلى في طبيعة علاقته بجماعته حيث تطورت مفاهيم أسطورية للعهد الإلهي مع الجماعة والاختيار الإلهي وللخلاص الإلهي. وقد كان مفهوم الخلاص والمسيح المخلص مجالا لانتشار الفكر الأسطوري حيث وصفت المسيح المخلص كبطل منقذ لليهود بمواصفات أسطورية سواءً فيما يتعلق بشخصه، أو بشروط قدومه أو علامات القدوم.

ودخلت في العهد القديم الكثير من القصص الأسطوري الذي يعود بأصله إلى الشعوب التي عاش بينها الإسرائيليون القدامى. ومن أهم هذه القصص قصة الخلق الواردة في بداية سفر التكوين، وقصة الطوفان وبرج بابل، وأسطورة الحية. وأسطورة مصارعة يعقوب للرب. هذا فضلا عن الأساطير البطولية والوارد بعضها في الأحداث المتصلة بتاريخ بني إسرائيل مثل تلك المرتبطة بشمشون ودليلة والاساطير التعليلية المرتبطة بالأماكن والأعلام وهي الاساطير التي تعلل أسماء الأماكن والاعلام الواردة في التوراة على وجه الخصوص مثل تسمية أدم وحواء وابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف...الخ وأيضا الأماكن مثل تسمية بيت إيل (التكوين ٢٨ – ٢٩) وبئر سبع (التكوين ٢٦: ٣٣) وبعض الآبار الأخرى مثل عسق ورحوبوت (التكوين ٢٦ : ٢١– ٢٣) ومن الاساطير اليهودية ما تطور حول اسطورة العرق اليهودي ونقاوة الدم اليهودي، وقسمة البشرية إلى أطهار وأنجاس وأسطورة العبقرية اليهودية إلى غير ذلك من الأساطير التي تفتق عنها الذهن اليهودي في علاقته بالعالم وفي فهمه لنفسه.

تم بحمد الله.

هـوامـش الباب الأول

١- التكوين : ١٤ : ١٣.

٢- التكوين : ١٠ : ٢١، ٢٤، ٢٥، ١١ : ١٤ - ١٧.

3. Andre Robert and Andre Feuillet, Introduction to the Old Testament, vol. I, Doubleday & co., N. Y., 1970, p. 42 - 44.

٤- التكوين : ٣٩ : ١٤، ١٨، ٤١: ١٢ الخروج ١ : ١٩.

٥- الخروج : ٢١ : ٢.

٦- التثنية : ١٥ : ١٢.

٧- صموئيل الأول ١٣ : ٣ - ٤.

٨- أنظر فى هذا الموضوع: د فاروق محمد جودى الصهيونية واللغة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧.

٩- التكوين : ٣٢ : ٢٤٤٤ - ٣١.

١٠- آل عمران : ٩٣.

11. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 13.

وانظر كذلك :

S. N. Kramer, ed., Mythologies of the ancient World Doubleday & Co, New York, 1961.

G. S. Kirk, Myth, its Meaning and Function in ancient and other cultures Cambridge - Univ. Press, London, 1970.

وأنظر جيمس فريز الفولكلور فى العهد القديم ترجمة د. نبيلة ابراهيم مراجعة دكتور/ حسن ظاظا.

12. Will Herberg, "The Choseness of Israel and the Jew of Today" in, Arguments and Doctrines, ed. by A. Cohen, New York, 1970, p. 280.

وأنظر كذلك :

Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism, Schocken Books, N. Y., 1972, p. 1- 2.

A. H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Boston, 1959, p. IX.

(*) وانظر فى ذلك د. اسماعيل راجى الفاروقى. أصول الصهيونية فى الدين اليهودى معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة ١٩٦٤م.

وأنظر أيضا لنفس المؤلف : الملل المعاصرة فى الدين اليهودى. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة ١٩٦٨. الدكتور/ حسن ظاظا. الفكر الدينى الاسرائيلى، اطوراه ومذاهبه. القاهرة ١٩٧١. والدكتور محمد بحر عبد المجيد. اليهودية القاهرة ١٩٧٧.

١٣- انظر فى ذلك عباس محمود العقاد، ابراهيم أبو الانبياء، بيروت (بدون تاريخ) ص ١٢٧ - ١٢٩، محمد بيومى مهران (دكتور) دراسات تاريخية من القرآن الكريم، الجزء (١) فى بلاد العرب. الرياض ١٩٨٠ ص ١٢١- ١٢٧.

١٤- انظر فى هذا الموضوع الدراسة القيمة لآرثر كوستر بعنوان أمبراطورية الخزر وميراثها. القبيلة الثالثة عشرة ترجمة حمدى متولى من منشورات لجنة الدراسات الفلسطينية. دمشق ١٩٧٨. وانظر كذلك:

H. Shapiro, The Jewish People, a Biological History 1953.

D. M. Dunlop, History of Jewish Khazars, Princeton University Press, 1945.

١٥- التكوين ٢٧: ٢٦ - ٢٧.

١٦- التكوين ٤٣ : ٨.

١٧- التكوين ٤٩ : ٨ - ١٠.

18. A. Robert and A. Feuillet, Introducton to the Old Testement, vol. I, p. 203.

19. Ibid. p. 53.

20. Robinson, Historians of Israel, Abingdon Press, N.Y., 1962, p. 72 - 3.

21. A. Robert, vol. I. p. 66 - 7.

22. O, Eissfeldt The Old Testament, an Introduction, Harper & Row, N. Y., 1965, p 199 - 204.

23. A. Robert vol. II, p. 300 -1.

24. A. Robert, vol. II. p. 304 - 5.

وانظر أيضا :

G. Robinson, Historians of Israel, p. 70- 1.

٢٥- سفر الملوك الثانى الاصحاحان ٢٢ ، ٢٣.

٢٦- سفر الملوك الثانى ١٦ : ٦.

٢٧- ارميا ٥٢: ٢٨، ٣٠.

٢٨ - استير ٢ : ٥، ٦ وكذلك ٣: ٤، ٦: ١٠.

٢٩- استير ٣: ٦ وكذلك ٣: ١٠، ١٣، ٤: ١٦، ١١٨، ١٠٨، ١٥، ١١، ١٣، ١٧، ٩: ١، ٥، ١٣، ١٥، ٢٠، ١٠، ١٠:.

٣٠- أعمال الرسل ٢١: ٣٩، ٢٢: ٣.

٣١- أعمال الرسل : ٢ : ١٤.

٣٢- أعمال الرسل ٢: ٢٢، ٣: ١٢، ٥: ٢٥.

٣٣- أعمال الرسل ٦ : ١.

٣٤- الرسالة إلى العبرانيين ١٣: ٢٥.

٣٥- رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٠: ١٢- ١٣.

٣٦- المصدر السابق ٢ : ١٧.

٣٧- المصدر السابق ٣ : ١.

٣٨- المصدر السابق ١١ : ١.

٣٩- المصدر السابق ٩ : ٦ - ٨.

٤٠- أعمال الرسل ١٣ : ٢٣.

٤١- متى ٢: ١ - ٢.

٤٢- القصص ١٥.

٤٣- استخدم بعض المفسرين اللفظ (عبرى) تاثرا بالمصادر اليهودية.

٤٤- آل عمران ٩٣ ، مريم ٥٨.

٤٥- يؤكد هذا ما روى عن ابن عباس من قوله : «كل الأنبياء من بنى اسرائيل إلا عشرة: نوح، وهود، وصالح، وشعيب، وابراهيم، واسحاق، ويعقوب، واسماعيل، ومحمد» وهؤلاء تسعة أنبياء فقط وربما سقط اسم النبى أيوب كنبى عربى. انظر مختصر تفسير ابن كثير دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨١ ص١٣٢.

٤٦- الحج : ٤٢ - ٤٣، القصص ٨٧، ص١٢ - ١٣، ق١٢.

٤٧- البقرة : ٥٤، ٦٠، المائدة ٢٠، الاعراف ١٢٨، ١٥٠. الحج ٧٦.

٤٨- مريم ٥٨.

٤٩- الحجرات ١٣.

٥٠- آل عمران ٦٧.

٥١- البقرة ١٢٨، آل عمران ٨٤، المائدة ١١١، العنكبوت ٤٦، يونس ٩٠، الحج ٧٨.

٥٢- البقرة : ١٣١ - ١٣٢.

٥٣- البقرة ١٤٠.

٥٤- البقرة ١٣٥.

٥٥- البقرة ١١٣، ١٢٠، المائدة ١٨، ٥١، ٦٤، ٨٢، البقرة ٣٠

٥٦ -البقرة ٦٢،النساء ٤٦،١٦٠، المائدة ٤١، ٤٤، ٦٩، الانعام ١٤٦، نحل ١١٨،الحج ١٧ ،الجمعة٦.

٥٧- مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى- المجلد الأول الطبعة السابعة، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨١ ص ٧٢.

٥٨- المصدر السابق، المجلد الثانى، ص ٥٤.

٥٩- عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهر ستانى، الملل والنحل، الجزء الثانى، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، ص ٤١.

٦٠- البقرة ٦٢.

٦١- النساء ٤٦.

٦٢- الانعام ١٤٦، وانظر كذلك النساء ١٦٠، المائدة ٤١، ٤٤، ٦٩، الحج ١٧، الجمعة ٦.

٦٣- آل عمران ٦٧.

٦٤. البقرة : ١٤٠.

٦٥- البقرة ١٣٥.

هوامش الباب الثانــي

١- توصف الديانة السامية القديمة بأنها ديانة طبيعية حيث استمد الانسان السامي القديم ألهته وأفكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به. فالدائرة التي يعيش فيها الإنسان اشتملت على عدد من الكائنات المقدسة المكونة من العناصر الطبيعية، والتي كون معها الانسان عائلة طبيعية واحدة وارتبط معها في علاقات مباشرة عبر عنها في لغة طبيعية. انظر في ذلك:

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre- Classical Times, Doubleday & Co. New York, 1960, pp. 314- 315.

٢- يلاحظ هنا أنه على الرغم من أن يهوه ليس عنصرا طبيعيا إلا أن الايمان به كان لا يزال يقوم على أساس الاعتراف بالتعدد وكان هذا نتيجة لاعتباره يهوه الها قوميا אל לאומי أي الها للاسرائيليين فقط ومجال سلطانه قاصر على حدود شعبه ومن هنا اعترف الاسرائيليون بوجود الالهة الاخرى ولم يعارضوا في أن تعبد هذه الالهة داخل منطقة سيطرة يهوه مع تحريم عبادة هذه الالهة على الاسرائيليين.

انظر קופמן יחזקאל ; תולדות האמונה הישראלית מימי קדם ועד בית שני ; הוצאת מוסד ביאליק תל אביב תרצ"ח.

3. William Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, a Historical Analysis of two Constrasting Faiths, Doubieday & Co., New York, 1969, pp. 135 - 15.

وانظر كذلك :תולדות ארץ ישראל כרך א; משרד הבטחון ;ההוצאה לאור 1980.

٤- سفر التكوين ١: ٣، ٦، ٩، ١٤، ١٥، ٢٠، ٢٤.

٥- سباتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر، مراجعة الدكتور محمد محمد القصاص - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. ص ١٢٨.

٦- أنظر القصة الكاملة لهذا الصراع بين بعل وآلهة في :

Theodor H. Gaster,, "The Canaanite Poem of Baal", in his, Thespis, Ritual, Myth. and Drama in the Ancient Near East. Harper & Row New, York, 1961, pp. 144 - 244.

وأنظر كذلك:

William Foxwell Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 125 - 130.

٧- تكرر عبارة «الاله الحى» فى أكثر من مكان فى العهد القديم. كما تأخذ اشكالا مختلفة منها:
אל חי ' אלהים חיים نظر يوشع ٣ : ١٠، صموئيل الاول ١٧ : ٢٦، ٣٦ الملوك الثانى ١٩ : ٤، ١٦. اشعيا ٣٧ : ٤، ١٧. أرميا ٢٣: ٣٦. وهناك أيضا

التعبير חי יהוה، الدال على القسم وكذلك חי אנ العائد على יהוה، وهى كلها تؤكد على صفة الحياة كصفة أساسية للاله يهوه. وأنظر تفاصيل ذلك فى :

Helmer Ringgren, Israelite Religion, trans. by D. Green, Fortress Press, 1966, pp. 87 - 88.

٨- يقول ارنست رأيت ان الوثنى لجأ فى وصفه لعالمه الكونى إلى اللغه الوحيدة الطبيعية بالنسبة لمفهومه الشخصى للعالم. وهذه اللغه هى الاسطورة. فهو لم يكن يفكر بلغة المنطق المجرد، ولكن بلغة شعرية أسطورية، ولم يكن يعنيه الاستخدام المنظم المجرد لفعله، فقد جرب وعاش أفعالا وأحداثا الهية، وكان أدبه الدينى تعبيرا عن تجربته ومعايشته لهذه الافعال والأحداث. هذه اللغه الشعرية الأسطورية عبرت فى شكل قصة روائيه عن حقائق الكون التى كان على الانسان ان يتكيف معها. انظر :

G. Ernest Wright, The Old Testament Against ist Environment, Studies in Biblical Theology, No. 2., SCM Pres, 1968 p.19.

9. Isidore Epstein, Judaism, A Historical Presenation, Penguin Books, London, 1970 edition, p. 12.

١٠- التوحيد الأخلاقى، كما يراه موسكاتى، يتغلب على المفهوم الكونى الذى عرفته شعوب ما بين النهرين وكما عرفه المصريون القدماء. وهو توحيد يفصل الالهى عن الطبيعى وعن مجال الانسانى فتنحسر عقيدة الطبيعة وتنتصر الارادة الالهية العليا.

Moscati, The Face of the Ancient Orient, p. 317.

وأنظر أيضا :

Isidore Epstein, Judaism, p. 12.

١١- تصف بعض المصادر الاله يهوه برب التاريخ الذى استخدم الطبيعة لانجاز أغراضه ومشيئته فى التاريخ. ولهذا فالتاريخ هو المجال الأول للوحى الالهى وليس الطبيعة. ومن هنا لم تكن هناك حاجة ماسة إلى أساطير الطبيعة المرتبطة بالألوهية. فاله الأنبياء كما يقول هنرى فرانكفورت «لم يكن فى الطبيعة» بل لقد تنزه عن الطبيعة وعن التفكير الاسطورى. وهذا فى حد ذاته خروج عى طريقة التفكير السائدة فى العالم القديم. انظر فى ذلك

Ernest Wright, The Old Testament Against ist Environment pp. 26 - 8.

Henry Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicago University press, 1946, p. 363.

Ronald Deo Vaux, "Is it Possible To write a Theology of the Old Testament" in his, The Bible and the Ancient Near East Doubleday & Co. N. Y. 1971, pp. 57-9.

12. Sigmund Freud, Moses and Monotheism, trans. from the German by Katherine Jones, Rondom House, 1939, pp. 13 - 14.

١٣- التثنية ٦ : ٤.

14. Moses and Monotheism, pp. 27- 28.

15. James Henry, The Dawn of Conscience, Charles Scribner's Sons, New York, 1934, p. 350.

16. Sigmund Freud, Moses and Monotheism, p. 5.

17. Breasted, The Dawn of Conscience. p. 350.

١٨- وقد كان هذا بسبب نشأة موسى وتربيته فى بيت الفرعون.

١٩- الخروج ٢ : ١٠.

20. Vincent Arieh Tobin, Amarna and Biblical Religion, in, Pharaonic Egypt, the Bible and Chri stianity ed. by Sarah Israelit, Groll, The Magness Press, The Hebrew Univ. Jerusalem 1982. p. 232.

21. Ibid. p. 233, 273.

22. Breasted, Developmet of Religion and Thought in Ancient Egypt. Univ pf Pennsylvania press, Phlis, 1972 p. 342.

٢٣- التكوين : ٤١ : ٨، الخروج ٧ : ١١، الملوك الأول ٤ : ٣٠- ٣١ اشعياء ١٩ : ١١. أنظر أيضا :

Pierre Montet, Eternal Egypt, Translated from the French by Doreen Weightman, The New American Library, New York. 1964, pp 320 - 21.

وانظر كذلك :

Adolf Erman, The Ancient Egyptians. A Sourebook of their Writings, trans by A. M. Blakmar with an introduction by W. K. Simpson, Harerp & Row, New York, A 1966.

٢٤- وهنا يجب أن نلاحظ أم معظم الباحثين في الديانة المصرية القديمة وصفوا أخناتون بأنه هرطيق أي خارج على أطر ومواصفات وطبيعة الديانة المصرية القديمة وهي ديانة تقوم على أساس من تعدد الآلهة ومن هنا فعلاقتها بديانة بني اسرائيل التوحيدية علاقة ضعيفة خاصة وأن ديانة أخناتون ظلت ديانة طبيعية وان أخذت شكلا توحيديا. وأنظر :

H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion, Harper & Row. N. 1967, p. 3.

٢٥- لقد لجأ بعض مؤرخي الأديان إلى الخلط بين مجموعات دينية مختلفة على أساس وجود بعض المفاهيم الدينية المشتركة مثلما فعل بريستد حين رد الديانة المصرية القديمة إلى مثل أخلاقية ارجعها إلى أصول من الكتاب المقدس دون مراعاة جوهر وبناء الدين المصري القديم عن ديانة العهد القديم. أنظر :

Frankfort, Ancient Egyptian Religion, p. V.

John Wilson The: Culture of Ancient Egypt, Univ. of Chicago press, 1961, p. 209.

٢٦- هناك اعتراف بوحدة الاله الخالق في مذهبي عين شمس ومنف لتفسير نشأة الوجود قبل ظهور دعوة اخناتون بكثير. وفي هذا يقول د. عبد العزيز صالح «لقد رد أصحاب كل مذهب منهما الوجود بطبيعته وأربابه وناسه وبقية كائناته إلى خالق دعوه في عين شمس باسم

اتون بمعنى التام المكتمل، ويدعوه باسم بتاح ربما بمعنى الصانع أو الفتاح أو الخلاق. وفى عصر الدولة القديمة تتحدث المتون عن اله وصفته بانه مطلق ورب الأبد ورب الكل وبانه اله عظيم لا يدرك اسمه... سيد فرد» وتظهر وحدة الربوبية بالاتجاه إلى الاله الشمس باعتباره الها خالقا والها أكبر فى أن واحد وذلك فى أواخر الدولة القديمة وبداية الدولة الوسطى. وقد بدأ التبشير باسم أتون من أواسط عصر الاسرة الثامنة عشرة ثم لقى هذا التركيز الشديد وتحديده كاله واحد على يد اخناتون أنظر : د. عبد العزيز صالح. الشرق الأدنى القديم الجزء الأول مصر والعراق. القاهرة. الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ١٩٦٧ ص٣٠٤ - ٣١٣ وأنظر أيضا :

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, p. 228.

٢٧- انظر تفصيل ذلك فى

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 225- 229.

28. Ibid, p, 225.

29. Breasted, Development of Religion, p. 342.

٣٠- د. عبد العزيز صالح الشرق الأدنى القديم الجزء الأول مصر والعراق ص ٣١٢. وقد أشار ولسون إلى أنه على الرغم من تركيز دعوة اخناتون على عبادة اله واحد إلا أنه لم يتمكن من منع أتباعه من تأليه شخصه وعبادة اخناتون نفسه إلى جانب عبادة أتون. ففى ديانة العمارنة كان هناك الهان أساسيان وليس الها واحدا. فاخناتون وأسرته عبدوا أتون بينما بقية الاتباع عبدو اخناتون ووجهوا اليه صلواتهم مما يؤكد على مركزية اخناتون فى عبادة أتون.

أنظـــــر

The Culture of Ancient Egypt p. 223.

31. Montet. Eternal Egypt, p. 196.

٣٢- د. محمد أبو المحاسن عصفور معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور إلى مجئ الاسكندر. دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١ ص ١٧٨- ١٧٩.

٣٣- هناك عبارة فى التوراة قد تسبب بعض الخلط لدى قارئها وتجعله يجزم بمصرية موسى. هذه العبارة وردت على لسان بنات كاهن مديان: «فقلن رجل مصرى أنقذنا من أيدى الرعاة..... » (الخروج ٢ : ١٩». فكلمة (رجل مصرى) لا تعنى أكثر من (رجل قادم من مصر) أو رجل مصرى بالمولد والنشأة ولكنها لاتعنى أن موسى مصرى الأصل خاصة وأن

نفس الاصحاح في فترة سابقة عى هذه الفقرة يؤكد على عبرانية موسى : «فرأى رجلا مصريا يضرب رجلا عبرانيا من أخواته» (الخروج ٢ : ١١).

٣٤- هناك عبارة في التوراة نحس فيها هذا المعنى: «ولما فتحته رأت الولد واذا هو صبي يبكي. فرقت له وقالت هذا من أولاد العبرانيين» (الخروج ٢ : ٦).

٣٥- والحقيقة ان التوراة تشير إلى أن اطلاق اسم «موسى» على الطفل بواسطذة ابنة فرعون لم يتم إلا بعد أن كبر وذلك بعد أن تم ارجاع الطفل إلى أمه لكي ترضعه: «ولما كبر الولد جاءت به إلى ابنة فروعون فصار لها ابنا ودعت اسمه موسى وقالت أني انتشلته من الماء» (الخروج ٢ : ١٠). ومعنى هذا ان ابنة فرعون لم تطلق الاسم موسى على الطفل الرضيع مباشرة بعد رؤيته في الماء، ولكنها حسب الرواية التوراتية أطلقت عيله هذا الاسم بعد أن تمت رضاعته واعادته إلي ابنة فرعون بعد أن كبر.

٣٦- سورة ابراهيم : ٤.

٣٧- الخروج ٢ : ٦، ١١.

٣٨- القرآن الكريم : البقرة ٥٣، ٦٠، ٦٧، ٢٤٦، المائدة ٢٠، الاعراف ١٢٨، ١٥٠ يونس ٨٧، الاسراء ٢، طه ٨٦.

٣٩- الأسطورة التعليلية هي الأسطورة التي تعطي تفسيرا لأصل عادة من العادات أو إسم من الأسماء، أو شئ من الأشياء، ويطلق عليها بعض مؤرخي الأديان إسم أسطورة الأصل Myth of Origin وأنظر :

S. H. Hooke Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 13.

40. Louis Ginzberg, Legends of the Bible. The Jewish Publication Society of America 1956.

يذكر جنزبرج أن موسى قد سمي بأكثر من تسمية، فقد سماه أبوه حيبر بمعنى «قران» لأن أباه اقترن بأمه من جديد بسبب موسى، وسمته أمه يكوثئيل لأن الرب أرجعه اليها، وسمته اخته مريم جيرد لأنها نزلت إلي الماء لكي تتعرف على مصيره....، وسمته اسرائيل شمعيا بن ناثننيل «لأنه في ايامه يسمع الرب لأنين شعبه وينقذهم من مضطهدهم ويعطيهم الشريعه من خلاله»، أنظر تفاصيل ذلك في :

Ginzberg, Legends of the Jews, p. 291 -2.

41. Ginzberg, p. 292.

42. Ginzberg, p. 288.

٤٣- الفخر الرازي التفسير الكبير، الجزء الثالث، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص٧٣.

٤٤- المصدر السابق ص ٧٣.

٤٥-אהוד בן-יהודה ;מלון כיס אנגל-עברי עברי- אנגל; עמ"290..

46- Sigmund Freud The Future of an Illusion trans. by W. D. Robson Scott, Anchor Books, Doubleday & Co New York, 1946, pp. 47- 49.

47. Arnold Meadow and Haraid Vetter, Freudian Theory and the Judaic Value System, in The Psychodynamics of American Jewish Life, p. 154.

48. Moses and Monotheism, p. 7.

49. H. M. Teeple, The Mosaic Eschatoiogical Pophet, Society of Bibilical Literature, Phila., 1957, p. 30- 31.

50. Philo Judaeus "A Treatise on the Life of Moses" in Nahum Glatzer, ed, The Essential Philo, Schocken Books, N. Y., 1971.

51. Ibid, p. 230.

52. Ibid, p. 234, and Theeple. p. 35.

53. Teeple, p. 36.

54. Philo Judaeus, p, 215. and, D. Tiede The Charismatic Figure as Miracle Worker, SBL. 1973, p. 123- 5.

55. Teeple, p. 38, and, Tiede, p, 108.

56. Josephus, Antiquities of the Jews, Flavius Josephus Against Apipon, Book II. p. 220, 232.

57. Ibid, p. 210.

58. Ibid, p. 231.

58. Louis Ginsberg, The Legends of the Jews, Phila., 1972. p.506.

60. Judah Goldin Trans., The Fathers according to Rabbi Nathan trans. from the Hebrew, Schoken Books, N. Y. 1974, p.3.

61. Teeple,p, 43.

62. Ibid, p, 43.

63. Ginsberg, p. 506.

هوامش الباب الثالث

1. Abraham J. Heschel : The Prophets, Vol. 11 Harper and Row, N. Y., 1962, p. 187.

٢- مدفوعا بقوة إلهية. انظر عاموس ٣ : ٨ ويوئيل ٣ : ١ وحزقيال ١١ : ١٢.

٣- أنظر صموئيل الأول ١٠: ١١، ١٩: ٢٠ وأخبار الأيام الأول ٢٥: ٢ ، ٣.

٤- أنظر صموئيل الأول ١٨: ١٠ وكذلك :

H. H. Rowley: The Growth of the Old Testament. Harper and Row - 1963. p. 79 - 80.

٥- أنظر أيضا :

Abrahm J. Heschel The Prophets. Vol II. p. 118. William Gesenius Hebrew- Chaldee Lexicon of the Old Testament. trans. into English by S. P. Tregelles. Eerdmans pub. Co Michigan 13th Printing. 1978. p. 525- 6.

٦- المصدر السابق ص ٥٢٥. وانظر :ב. אופנהיימר;הנבואה המקדומה בישראל; ירושלים 1984;עמ"2.

7. A Gelin. The latter prophets'. in. Introduction to the Old Testament-ed. by Ander Robert and Andere Feuillet. Vol. I. Doubleday Co.. N. Y.. 1970. p 338.

٨- المرجع السابق ص ٣٣٩.

٩- ارميا ١٥: ١٩ في العبرية כפי תהיה

10. W. F. Albright. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process 2nd. edition. Doubledoy & Co.. N. Y.. 1957. p. 305.

11. Albright. p. 303.

12. Helmer Ringgren. Israelite Religion, trans. by. D. E. Green Fortress Press. Philadelphia. 1966. p. 249.

١٣- فى الأحوال السيكولوجية المراكبة لتجربة النبوة فى بنى اسرائيل وفى العلاقة بين النبوة والانجذاب وغيرها من الانفالات أنظر Abraham Heschel. The Prophets. Vol. II. pp. 104- 146. 170- 189.

١٤- صموئيل الأول ٩ : ٦ - ١٠ وأنظر Ringgren . p. 213.

15. Oswald T. Allis. The Old Testament. its Claims and its Critics The Presbyterian and Reformed Pub. Co.. 1972. p 25-6,

وأنظر أيضا Ringgren. p. 213.

16. B. W. Anderson. Understanding the Old Testament. Prentice-Hall Inc.. 1957. p. 184.

١٧- الخروج ٤ : ١٦، ٧ . ١ - ש.שרירא; מבוא לכתבי הקודש; ירושלים 1964; עמ"115.

18. Ronald E. Clements. Exodus. The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible. Cambridge Univ. Press. 1972. pp. 27 - 8.

Abraham J . Heschel. The Probhets, Vol. II.p. 253.

١٩- موسى بن ميمون القرطبى الأندلسى، دلالة الحائرين عارضة بأصوله العربية والعبرية حسن أتاى، مطبعة جامعة انقره، انقرة ١٩٧٢، ص٤٠٤.

٢٠- سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفى، مراجعة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ ص ١٢٣.

21. Hans W. Wolff. The Old Testament. a Guide to its Writings trans. by K. R. Crim. Fortress Press. Philadelphia. 1973 p. 58-90.

٢٢- اشعيا ١ : ١ -٢

٢٣- هوشع ١ : ١

٢٤- ارميا ١ : ١ - ٤

٢٥- صفنيا ١ : ١

٢٦ أنظر أيضا بدايات أسفار ميخا وملاخي ويوئيل ونحميا وغيرهم. وأنظر Wolff. p. 61, Ringgren, p. 251.

27. Rolf Rendtorff, God's History a Way through the Old Testament. tras. the German by G. C. Winsor. The Westminister press Philadelphia. 1979. p. 40.

٢٨- يذكر موسى بن ميمون «أن الله ينبئ من يشاء متى شاء لكن للكامل الفاضل في الغاية.. هذه قاعدتنا لابد من الارتباط والكمال... لأن هذه حال كل نبي لابد له من تهيؤ طبيعي في جبلته» أنظر موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ص ٣٩٥.

٢٩- الخروج ٣ : ٢.

٣٠- الخروج ٣ : ٦

٣١- الخروج ٣ : ٦

٣٢- الخروج ٣ : ١٠

٣٣ - الخروج ٣ : ١١

٣٤- الخروج ٣ : ١٢

٣٥- الخروج ٤ : ١١

٣٦- الخروج ٤ : ١٠

٣٧- الخروج ٤ : ١٢.

٣٨- الخروج ٤ : ١٣.

٣٩- الخروج ٤ : ١٤ - ١٧.

٤٠- انظر مثلا الخروج ٥:٢٣ - ٢٢، ٦:١٢ : ٣٠، ٧: ١- ٣.

٤١- ارميا ١ : ٤ - ٥.

٤٢- ارميا ١ : ٦.

٤٣- الخروج ٤ : ١٠.

٤٤- ارميا ١ : ٧ - ٩.

د٤- الخروج ٤ : ١٢.

46. R. E, Clements Exodus The Cambridge Bible Commentary. Cambridge Univ. Press. 1972. p. 25.

٤٧- القرآن الكريم سورة طه ٢٧ - ٢٨.

٢٨- يقول الامام الفخر الرازى: «اختلفوا فى تلك العقدة التى كانت فى لسان موسى عليه السلام على قولين:

الأول : كان ذلك التعقد خالقة الله تعالى فسألت الله تعالى ازالته.

الثانى السبب فيه أنه عليه السلام حال صباه أخذ لحية فرعون ونتفها. فهم فرعون بقتله، وقال هذا هو الذى يزول ملكى على يده. فقالت أسيه أنه صبى لا يعقل، وعلامته أن تقرب منه الثمرة والجمرة فقربا إليه فأخذ الجمرة فجعلها فى فمه». وواضح أن الرأيين ينتهيان إلى رأى واحد وهو أن العقدة حقيقية فى اللسان بصرف النظر عن السبب الذى يعطيه الرأى الثانى. وقد رفض بعض المفسرين أن يكون اللسان قد احترق بالجمرة. وأن تكون قد حدثت معجزة شبيهة بمعجزة ابراهيم عليه السلام الذى لم يحترق بنار النمرود. وهناك رأى أخر يقول أن العقدة قد زالت بدليل قوله تعالى: «قد أوتيت سؤالك يا موسى»، وأن السبب فى طلب موسى حل العقدة اللسانية «لئلا يقع فى أداء الرسالة خلل ... ولإزالة التنفير لأن العقدة فى اللسان قد تفضى إلى الاستخفاف بقائلها وعدم الالتفاف إليه ... وإظهار للمعجزة .. فاطلاق لسان موسى عليه السلام معجزة فى حقه.. وطلب السهولة لأن ايراد مثل هذا الكلام على مثل فرعون فى جبروته وكبره عسر جدا فإذا انضم إليه تعقد اللسان بلغ السر إلى النهاية. فسأل ربه إزالة تلك العقدة تخفيفا وتسهيلا» أنظر تفصيل هذه الآراء في التفسير الكبير الفخر الرازى جـ٢٢ الطبعة الثالثة دار إحياء التراث العربى بيروت ص ٤٦ - ٤٨.

٤٩- لقد احتفظت الترجمة العربية للعهد القديم بهذا الاختلاف أو الفارق فى الدلالة للتعبير عن المفاجأة فى تلقى الوحى. وذلك حين ترجمت "ויהי" العبرية بمعنى «فكانت» فى أول ورود لها فى سفر ارميا ثم استخدمت (وصارت) كترجمة لنفس لكلمة "ויהי" فى كل المواقع الأخرى التى وردت فى السفر، والتى تشير إلى تلقى ارميا لوحى جديد. وكما شرحنا أن الفارق فى الدلالة بين «فكانت»، «وصارت» أن الأولى أتت مشحونة بروح المفاجأة وعنصر المباغته، بينما الثانية أفادت توالى الوحى الالهى. وهذه التفرقة الدلالية لم نجدها فى الترجمات الأخرى التى بين أيدينا للعهد القديم. حتى النص العبرى نفسه استخدم كلمة واحدة هى "ויהי" للدلالة على الأمرين معا. ولنا الخيار فى اعتبار "ויהי" المستخدمة لأول مرة

فى السفر دالة على المفاجأة وبقية استخداماتها فى السفر تدل على توالى الوحى. ويجب أن نشير أيضا إلى أن تكرار ויהי وترجمتها (وصارت) فى حالة تكرار الوحى لارميا لا يعنى الغياب التام لعنصر المفاجأة فى الوحى، فالله سبحانه وتعالى هو وحده الذى يحدد زمان الوحى ومكانه، وأن النبى ما هو إلا متلق للوحى طبقا للتوقيت الالهى له: إلا أنه فى هذه الحالة يكون هناك ما يمكن تسميته بتوقع لقدوم الوحى الالهى يتوفر لدى النبى وناتج عن تجاربه السابقه فى الاتصال الالهى به وهذا التوقع هو الذى يجعلنا نفرق بين أول استخدام لـ ויהי وبقية استخداماتها فى السفر. وقد أصابت الترجمة العربية حين استخدمت فعلين مختلفين للتعبير عن الحالتين (فكانت) و(صارت) وهى الترجمة الوحيدة - على ما أعتقد - التى فعلت هذا. أنظر سفر ارميا فى الكتاب المقدس «كتب العهد القديم والعهد الجديد» ترجم من اللغات الأصلية دار الكتاب المقدس القاهرة.

٥٠- عاموس ٧ : ١٤.

٥١- عاموس ٣ : ٨.

٥٢- ارميا ٢٠ : ٩.

53. A. Gelin. The Latter Prophet's p. 349.

Gerhard von Rad p. 18 Abraham J. Heschel. The Prophets Vol. II p. 95.

٥٥- ارميا ١٧ : ١٥ - ١٨.

٥٦- ارميا ٢٠: ٧.

٥٧- ارميا ٢٠ : ٧ - ٩.

٥٨- مراثى ارميا ٣ : ١ - ٢٢.

٥٩- مراثى ارميا ٣ : ٤٩ - ٥٠.

٦٠- حزقيال ١ : ٢٨، ٢: ١ - ٢، ٣ : ١٠ - ١٤.

٦١- حزقيال ٨ : ٣ - ٤.

٦٢- حبقوق ١ : ٢ - ٣.

٦٣- حبقوق ٢ : ١.

٦٤- حبقوق ٣: ٢ - ٦.

٦٥- حبقوق ٣ : ٢ - ٦.

٦٦- حبقوق ٣ : ١٦.

٦٧- اشعياء ١: ٢- ٤.

٦٨- ارميا ١: ٦، ٢ : ٨.

٦٩- ارميا ٧: ٩ - ١٢.

٧٠- ارميا ١١: ١٨ - ١٩.

٧١- ارميا ١١: ٢٠ - ٢٣.

٧٢- ارميا ١٥: ١٥.

٧٣- ارميا ١٥: ١٧ - ١٨.

٧٤- ارميا ١٢: ١.

٧٥- ارميا ١٢: ١- ٢، ١٨: ٢٠.

٧٦- يصنف سفر أيوب فى العهد القديم عى أنه أحد أسفار القسم الثالث من العهد القديم وهو (الكتابات)، ولا يصنف بين كتب الأنبياء فى القسم الخاص بهم فى العهد القديم. والسبب فى ذلك هو نظرة التراث الاسرائيلى إلى أيوب على أنه حكيم وليس نبيا كما هو الحال فى الاسلام. وهناك على كل حال اختلاف حول شخصية أيوب فى العهد القديم حيث اعتبره بعض الدراسين من أصل غير إسرائيلى، واعتقد بعضهم أنه عربى الأصل. انظر فى ذلك الدراسات التالية:

Gerhard Von Rad- p. 18.

A. Guillaume. "The Arabic Background of the Book of Job" in, Promise and Fulfillment : Essays presentd to S. H, Hooke ed. by F. F. Bruce- 1963. pp. 106- 27.

وأنظر أيضا

R. E. Singer. Job's Encounter. Bookman Associates N. Y.. 1963.

F. H. Foster. Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original American Journal of Semitic Languages and Literatures 40. 1932 - 33. pp. 21 - 45.

٧٧- ارميا ١٨ : ١٩ - ٢٠.

78. Ronald de Vaux, Ancient Israel. vol 11. Religious Institutions. Mc Graw- Co N-Y_ 1961. p. 343.

79. G. Barton. The Religion of Israel. A. S. Barnes & Co. N Y. 1961. p. 127.

80. Q. W. Anderson The History and Religion of Israel Oxford Univ. Press. 1966. p. 135.

٨١- أنظر

Ronald de Vaux II p. 385, Ringgren. p. 250

٨٢- ارميا ٢٦ : ٧ -٩ هناك رأى يربط مثل هؤلاء الأنبياء العاملين فى المعبد بنماذج مشابهة فى معابد بعض البلاد المجاورة. ففى معابد بلاد النهرين وكنعان وجدت وظائف متعددة منها وظائف الرائين والأنبياء، واستنادا إلى بعض الأدلة من المعهد القديم يرى أصحاب هذا الرأى أن معبد يهوه كان له أيضاً أنبياؤه القائمون على الخدمة فيه. وأن طبقة المنشدين فى هيكل ما بعد السبى هم ورثة جماعات الأنبياء فى الهيكل الأول. وأنهم امتداد لهذه الفئات النبوية المذكورة فى قصص صموئيل وشاؤول واليسع. أنظر Ronald de Vaux Vol. II 385.

٨٣- ارميا ٢٦ : ١١.

٨٤- هوشع ٤: ٦ - ١٠، ٧ ١.

٨٥ - اشعياء ٢٨: ٧ - ٩.

Ronald de Vaux Vol. II. p. 385

٨٦- أبيثار هو وصادوق من أهم كهنة داود وقد وقف صادوق إلى جانب سليمان فى فترة الصراع حول من يخلف داود فى الحكم. هذا وقد وقف ابيثار إلى جانب أدونيا منافس سليمان. وعندما أنتهى الأمر بتوليه سليمان تم طرد أبيثر إلى مسقط رأسه وأصبح صادوق الكاهن الوحيد المسئول عن المؤسسة الكهنوتية فى عصر سليمان أنظر الملوك الأول ١: ٧، ١٩، ٢ ٢٥ : ٢٧ -٢٧ وأنظر Ronald de Vaux Vol. II. p. 372 - 3.

87. Hans/ Walter Wolff. The Old Testament. a Guide to its Writinge. trans by K. R. Crim. Fortress. Philadelphia 1973- p64.

E. W. Heaton. The Old Testament Prophet. Penguin Books. Baltimore 1958.p. 37. Gerhard Von Rad, The Message of the Prophets, Harper & Row. N. Y. 1965. p. 50.

٨٨- ارميا ٢٣ : ٩- ١٥.

٨٩- ارميا ٢٣ : ١٦.

٩٠- ارميا ٢٣: ٢١ - ٣٢.

٩١- ارميا ٢٩ : ٥- ٩.

٩٢- ارميا ٢٨ : ٨ - ٩ ويوضح سفر التثنية هذه القاعدة توضيحا ظاهرا في الفقرة التالية: وإن قلت في قلبك كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب. فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب بل بطيغان تكلم به النبى فلا تخف منه» التثنية ١٨: ٢١ - ٢٢.

وفى قصة ايليا مع المرأة الأرملة مثال أخر على هذا بعد أن أعاد الحياة إلى ابنها من خلال معجزة الهية. فكان رد فعل الأرملة على النحو التالى : «فقالت المرأة لايليا هذا الوقت علمت أنك رجل الله وأن كلام الرب فى فمك حق» الملوك الأول ١٧ : ٢٤.

٩٣- ارميا ٢٩: ١٠- ١٤ وأنظر أيضا ٢٥: ١٢ - ١٤.

٩٤- ميخا ٣ : ٨ التثنية ١٨: ٢١- ٢٢.

٩٥- ميخا ٣ : ٥ - ٧.

٩٦- ميخا ٣: ٩- ١٢ وانظر ש. שר׳׳רא עמ"7-116.

ويعطى سفر التثنية دليلا هاما يميز به النبى الكاذب والحالم الكاذب. وهو دليل مأخوذ من طبيعة الدعوة التى يدعوان إليها فإذا كانت دعوتهما تحض عى عبادة ألهة أخرى غير يهوه فهما بلا شك كاذبان: «إذا قام فى وسطك نبى أو حالم حلما وأعطاك أيه أو أعجوبة ولو حدثت الاية أو الأعجوبة التى كلمك عنها قائلا لتذهب وراء ألهة أخرى لم تعرفها ونعبدها فلا تسمع لكلام ذلك النبى أو الحالم ذلك الحلم لأن الرب الهكم يمتحنكم لكى يعلم هل تحبون الرب الهكم من كل قلوبكم ومن كل أنفسكم» التثنية ١٣ : ١- ٣.

٩٧- انظر ميخا ٣ : ٥، ١١، حزقيال ١٣: ١٩، صموئيل الأول ٩: ٥- ١٠ الملوك الأول ١٤: ١-٣، الملوك الثانى ٨: ٧- ٨: ٥: ١٩ - ٢٧.

٩٨- ارميا ٢٧: ٩ وكذلك انظر ارميا ٢٧ : ١٤، ١٦.

٩٩- ارميا ٢٨: ١٥، ٢٩: ٢١، ٣٠- ٣٢.

١٠٠- انظر ارميا ٢٠: ١ -٣، ٢٦: ٨- ١٢.

101. Yehezkel Kaufmann. The Religion of Israel from its Beginning to the Babylonian Exile. trans and. abridged by Moshe Greenberg Heschel, The Prophets. Vol 11. p. 253.

١٠٢- صموئيل الثانى ٧: ١- ٧،

١٠٣- صموئيل الثانى ١٢: ٩.

١٠٤- صموئيل الثانى ١٢: ١٣ - ١٤.

١٠٥- صموئيل ٢٤: ١١- ١٢، ١٨.

١٠٦- الملوك الأول ٢٠: ٦.

١٠٧- الملوك أول ٢٠: ٧- ٨.

١٠٨- الملوك الأول ٢٠: ١٣ - ١٤.

١٠٩- اشعياء ٧: ٣- ٤.

110. Heaton. The Old Testament Prophets, p. 37.

١١١- حزقيال ١٢: ٢٤.

١١٢- نحميا ٦ : ١٢ - ١٣.

١١٣- الملوك الأول ١٨: ٢٢- ٢٤.

١١٤- اشعياء ٣٠: ١٠- ١١.

١١٥- ارميا ٢: ٨.

١١٦- حزقيال ١٣: ١- ٥، ٧.

١١٧- ١٣: ١.

١١٨- ١٣: ١٧.

119. W. Zimmerli. The Law and the Prophets, a Study of the Meaning of the Old Testament. Harper & Row. N. Y. 1965. p. 64.

١٢٠- الملوك الأول ١٩ : ٢٠.

١٢١- الملوك الأول ١٦: ٣١ - ٣٢.

١٢٢- عاموس ٧: ١٠ - ١١.

١٢٣- عاموس ٧: ١٢ وانظر- B. Anderson. Understanding the Old Testament. p. 188.

١٢٤- عاموس ٧ : ١٤- ١٧.

١٢٥- ارميا ٨ : ١- ٣.

١٢٦- ارميا ١٥: ١٥.

127. Julius Guttmann. Philosophies of Judaism. A history of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig. tran. by David W. Silverman. Schocken Books. N. Y.. 1973 p. 13.

١٢٨- الملوك الثاني ١٧: ٧ - ١٢.

١٢٩- الملوك الثاني ١٧: ١٣- ١٤.

١٣٠- الملوك الثاني ١٧: ١٥ - ١٧.

١٣١- الملوك الثاني ٢٣ : ٢٤ - ٢٥ מ.דובשני; עקרי הנבואה; הוצאת יבנה; תל אביב 1975;חלק א;עמ"35.

١٣٢- نحميا ٩ : ٩ - ١٥.

١٣٣- نحميا ٩ : ٢٦، ٢٩، ٣٠.

١٣٤- ارميا ٣١ : ٣١- ٣٣.

١٣٥- ارميا ٣٢ : ١٥ وانظر . דובשני עמ"35

136. G. F. Moore. Judaism in the First Centuries of the Christian Era. Vol. II. Schocken Books. N. Y., pp 394- 5 Ringgren. Israelite Religion. p. 246.

١٣٧- هوشع ٦ : ١- ٢.

١٣٨- اشعياء ٢٦: ١٩.

١٣٩- يونان ٢: ٦، ١٠.

140. Guttmann. p. 16.

141. Guttmann. p. 14- 15.

١٤٢- انظر للباحث : «مفهوم البطولة في قصة أيوب» و«مصادر الاغتراب في الأدب العبري القديم» في دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية لقديمة. دار الثقافة للنشر، القاهرة د١٩٨. ص ١٨٥ - ٢٢٦.

١٤٣- اشعياء ٥ : ١٦ «ويتعالى رب الجنود بالعدل ويتقدس الاله القدوس بالبر»

144. Epstein. Judaism. p. 56- 7.

١٤٥- ارميا ١٦ : ١٩- ٢٠ وأنظر Epstein p. 60

١٤٦- يشير أبا هليل سلفر إلى هذه الصفة السياسية الدينية للمسيحانية ويضيف اليها صفة ثالثة هي الصفة الأخلاقية في قوله: «لقد كان المثال المسيحاني مفهوما جماعيا امتزجت فيه الطموحات السياسية بالهيبة الدينية وبالمبررات الاخلاقية». وفي مكان أخر يعطي الأسباب التالية لظهور التفكير المسيحاني: «هناك ثلاثة عوامل أدت إلى انتشار الاعتقاد المسيحاني في اسرائيل: فقدان الاستقلال القومي وما نتج عنه من حرمان، الرغبة في الحياة في سيادة وعزة كشعب أعيد له اعتباره في وطنه القومي، والايمان غير المتردد في العدالة الالهية التي من خلال قوانينها الآلية تقرر الاسترداد القومي». انظر :

Abba Hillel Silver. A History of Messianic Speculation in Israel form the First the Seventeenth Centuries. Beacon Press Boston. 1959. p. Ix..

147. Ibid . p. Ix

148. Greshom Scholem. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. Schochen Books. N. Y.. 1971. p. 5.

١٤٩- דובשני ;חלק ב;עמ"199.

١٥٠- عاموس ٩ : ١١ - ١٥.

١٥١- هوشع ٣ : ٤ - ٥.

١٥٢- ارميا ٣٠ : ٣- ٩ وأنظر أيضا ٣٠ : ١٨ - ٢٤.

١٥٣- حزقيال ٣٤ : ٢٢ - ٢٤.

١٥٤- اشعياء ٥٥: ٣ - ٤.

١٥٥- الخروج ٢٠: ٢٢ - ٢٣ : ٣٣.

١٥٦- الخروج ٢٠ : ٢- ١٧- التثنية ٥ : ٦ - ٢١.

١٥٧- التثنية ٢٧ : ١٥ - ٢٦ وأنظر فى شرح المجموعات التشريعية كل من :

Robert H. Pfeiffer. Introduction to the Old Testament. Harper and Row . N. Y.. 1948 pp. 210 - 23.

وكــذلك

Otto Eissfeldt. The Old Testament, an Introduction, trans. by p. R. Ackroyd. Harper & Row. N. Y.. 1972. pp 212- 218.

158. Epstein. pp. 55 - 6.

وانظر كذلك :

Kaufmann, The Religion of Israel p. 345.

١٥٩- هوشع ٦ : ٦.

١٦٠- هوشع ١٠ : ١٢.

١٦١- هوشع ١٢ : ٦.

١٦٢- هوشع ١٤ : ٩.

١٦٣- هوشع ١٣ : ٤.

١٦٤- عاموس ٥ : ٦ -٧.

١٦٥- عاموس ٥ : ١٤ - ١٥.

١٦٦- أرميا ٩ : ٢٣- ٢٤.

١٦٧- اشعيا ١: ١٦ - ١٧.

168. Louis Finkelstin. The Jewish Religion Its Beliefs and Practices in. The Jews : Their Religion and Culture. ed by L. Finkelstein. Schochen Books. V. Y.. 1971 p. 485.

١٦٩- يقول برنارد أندرسون أن النبى كان أكثر صلاحية من الكاهن فى مواجهة الأزمات السياسية، وذلك لأن اهتمامات الكاهن لا تتعدى الأمور المرتبطة بالعبادة والشعائر، أما النبى فكانت لديه القدرة على فهم الأحداث الجارية وتفسير معناها والنطق بفحوى الإرادة الالهية، وكثيرا ما خرج الأنبياء لاعلان كلمة الرب فى مواقف وأزمات سياسية متعددة. أنظر :

B. Anderson. Understa nding the Old Testament. p. 187

١٧٠- انظر الملوك الأول ٢٠ : ١٣ - ١٥، ٢٢ : ٦ والملوك الثانى ٢٣ : ٢ ونحميا ٦ : ١٠- ١٤، ٩ : ٣٢ : اشعياء ٣٠ : ١٠، أرميا ٢ : ٨، ٥ : ٣١، حزقيال ١٢ : ٢٤، ١٣: ٦ - ٧

171. Heaton. P. 37.

١٧٢- الملوك الأول ١٦ : ٢٩ - ٣٣.

١٧٣ - أنظر : Rolf Rendtorff. God's History p. 41.

١٧٤- الملوك الأول ١٨ : ١٨.

١٧٥- الملوك الأول ١٨ : ٢١.

١٧٦- الملوك الأول ١٨ : ٢٤.

١٧٧- الملوك الأول ١٨ : ٢٧.

١٧٨- يعتبر روولى التنبؤ بالأحداث عنصرا هاما من عناصر النبوة الاسرائيلية، وهو تنبؤ بالمستقبل مبنى على أساس معرفة بالحاضر، وموجه كتحذير بالمخاطر والكوارث التى يمكن أن تقع. ومرتبط بالرسالة الروحية لنبى أنظر :

١٧٩- ارميا ٢٣ : ١ - ٤.

١٨٠- ارميا : ٢٥ : ١٨ - ١٤.

١٨١- ارميا ٢٧ : ١٧.

١٨٢- ارميا ٢٩ : ٤ - ٧.

١٨٣- ارميا ٤٢ : ١٣ - ١٦، ١٩ ٣٧: ٦ - ٨.

١٨٤- ارميا ٣٨: ١٤ - ٢٨.

١٨٥- ملاخى ٤ : ٤ وأنظر Rowley - p. 124.

186. Gordon Robinson, Historans of Israel : I and 2, Samuel I and 2 Kings. Lutterworth Press. London. 1962. p. 26.

187. Hugh Anderson. Historians of Israel. I. and II Chroricl es Ezra. Nehemiah. Lutterworth Press. London. 1962. p. 14.

١٨٨- المرجع السابق ص ١٤ - ١٥ وأنظر

١٨٩- يعتقد زمرلي أن الأنبياء لم يستمدوا مهمتهم من التاريخ وأحداثه ولهذا لا يجب النظر إليهم كمفسرين محترفين للتاريخ يراقبونه ويحللون أحداثه «لقد كان سر النبوه أن الأنبياء على الرغم من علاقاتهم القريبة من التاريخ المعاصر لهم. كانوا مدركين لكونهم سفراء للرب الذى تربع على هذا التاريخ وتحكم فيه» وأنظر :

Kaufmann. The Religion of Israel p. 343: Zimmirli. p. 66.

١٩٠- يعود انعدام الموضوعية هنا إلى أن الحقائق والوصف الدقيق لا تمثل الأهمية الأولى عند المؤرخ الاسرائيلي. فهو يهتم أولا وأخيرا بالمعانى التى تكمن خلف الأحداث والحقائق. ولذلك لا يجب فى نظر هوج أندرسون أن نسأل ة عن صحة الأحداث وأن كانت قد وقعت بالفعل، ولكن يسأل عن الرسالة التى تهدف إليها الروايات التاريخية، وما هو هدف المؤرخ من روايتها. ان التاريخ الذى وصلنا من خلال العهد القديم ما هو إلا تاريخ دعاية دينية. أنظـــر :

H. Anderson, The Historians of Israel (2) p. 22-8.

وأنظر أيضا :

H.H. Rowley. The Growth of the Old Testament. p. 51.

191. Hans Walter Wolff The Old Testament. p. 91.

١٩٢- هناك ظاهرة مشتركة عند مؤرخى العهد القديم. وهى تركيزهم على المعنى والدرس المستفاد من الأحداث أكثر من تركيزهم على الأحداث ذاتها. ويعلق هوج على هذه الظاهرة بقوله: «انهم يستخدمون التاريخ لتوصيل أرائهم ومعتقداتهم الدينية» أنظر:

The Historians of Israel (2) p. 27.

وأنظر أيضا :

H. H. Rowley, The Growth of Old Testament p. 50-1

١٩٣- هوشع ٤ : ١ -٢.

١٩٤- هوشع : ٤ : ٦ - ١٠.

١٩٥- هوشع ١٠: ٨،٣ : ٣- ٤، ٧: ١١، ٨ :٨.

١٩٦- هوشع ١٢ : ٦، ١٤: ١- ٢ ، ٩.

١٩٧- عاموس ٢ : ٦ - ٨.

١٩٨ - عاموس ٣ : ١٠.

١٩٩- عاموس ٤ : ١.

٢٠٠- عاموس ٥: ٧، ١٢.

٢٠١- عاموس ٥ : ١٢.

٢٠٢- عاموس ٥ : ٢١ - ٢٤.

٢٠٣- عاموس ٥ : ٨- ١١، ٦ : ٤- ٦، ٨: ٤ - ٦.

٢٠٤- عاموس ٥ : ١٤ - ١٥ وأنظر أيضا :

Kaufmann The Religion of Israel p. 347.

205. Hans Walter Wolff. The Old Testament. p. 83.

٢٠٦- اشعياء ١ : ٢١ - ٢٣ .

٢٠٧- اشعياء ١: ٤، ١٠- ٢٠، ٢٦ وزنظر ٣ : ١٣ - ١٥ وأنظر

Epstien, Judaism. pp. 57- 8.

٢٠٨- ارميا ٢١ : ١٢ وأنظر أيضا : هوشع ٦ : ٦، اشعياء ٥٨: ٥، حجى ١ : ك٥- ٦، ملاخى ١: ٨ - ١١.

209- Kaufmann, The Religion of Israel. p. 345.

الهـوامـش الباب الرابـع

1. Michael Grant, THE History of Ancient Israel,Weidefeld and Nicolson, London, 1984,P,34.

2. G.W.Anderson ,The History And Religion of Israel, Oxford Univ.press, 1966,p 15-20

٣- Grant, p,33 . وانظر أيضا: Anderson, p,21.

٤- هناك بعض اشارات الى « يهوه » تعود إلى المصدر اليهوى وقد وردت فى سفر التكوين ٤:٦٢، ١٥:٧، ٢٤:٢ وهى تشير إلى استخدامات للإسم يهوه سابقة على العصر الموسوى ويعتبرها نقاد العهد القديم من إضافات المصدر اليهوى .انظر :.Anderson,p,32

٥- سفر التثنية : ٢٣ : ٢ ، القضاة: ٥ : ٤ ، المزامير : ٦٨ : ٨ .

٦- الخروج :١٨:١٠-١٢ وانظر Anderson , p , 32.

٧- الخروج :١٨: ١١، القضاة ١١:٢٤، صموئيل الأول ١٩:٢٦.

٨- الخروج : ٢٠ :٤.

٩- الخروج : ٢٠: ٣.

١٠- الخروج :٢٠:٢.

١١- الخروج :٢٠:٥ .

١٢- الخروج :٢٠: ٥ وانظر ايضا Anderson ,p.34-35.

١٣- الخروج :٢٠:١٢-١٧.

١٤- الخروج :٢٠: ٧.

١٥- الخروج :٢٠ :٨-١١.

16. John Bright, A History of Israel, Philadeliphia,1972, p. 144-152.

١٧-الخروج : ١٥ :١- ١٨، العدد ٢٣: ٩، التثنية :٣٣ : ٢٨ ،القضاة ٥:١١ وانظر Anderson,p.35.

١٨- الخروج . ٢١:٢.

١٩- الخروج : ٢٠:١٦، ١٥ ,٢٨.

٢٠- الخروج : ٢٣: ١، ٧، ٨، ٩.

٢١- الخروج : ١٨: ١٣-١٧.

22. Anderson ,p.39.

23. James b, Pritchard, Archaeology AndThe Old Testament, Princeton Univ. Press, 1958, P.122.

24. Anderson, p 62 - 63

25. John Eright, P. 220.

٢٦- المزامير ٨٩ : ٣، ١٣٢ : ١١- ١٤، وانظر Bright, P.221

٢٧- المزامير ٨٩ : ٣، ١٣٢: ١١- ١٤ أنظر Bright, P.221

٢٨- المزامير ٨٩ : ٢٧، ٢: ٢.

29. John Bright , P, 223

30. Ibid, P. 233.

٣١- الملوك الأول : ١٢ : ٣١.

٣٢- القضاة : ١٨ : ٣٠.

33. Bright, P. 233.

٣٤- انظر تفاصيل ذلك فى كتابنا : ظاهرة النبوة الإسرائيلية. طبيعتها، تاريخها، الموقف الإسلامى منها، مطبوعات مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة. مكتبة الزهراء. ١٩٩١.

٣٥- أنظر التفاصيل فى ظاهرة النبوة الإسرائيلية.

٣٦- انظر مثلا هوشع : ٦: ١- ٢، واشعياء ٢٦- ١٩.

٣٧- أنظر يونان : ٢: ٦، ١٠.

38. Schoeps .

٣٩- محمد خليفة حسن ظاهرة النبوة الإسرائيلية.

٤٠- المرجع السابق . وأنظر أيضا عاموس ٩: ١١- ١٥، هوشع : ٣: ٤- ٥، اشعياء ٥٥: ٣- ٤، ارميا : ٣: ٣- ٩، حزقيال : ٣٤: ٢٢.

41. Isidore Epstein, Judaism, Penguin Books, Baltimore, 1966, p.55- 56.

وأنظر أيضا ظاهرة النبوة الإسرائيلية.

٤٢- ارميا : ٣١: ٣١- ٣٣، ٣٢: ٤٠.

43. Games A. Sanders, Torah And Canon, Fortress Press, Philadephia, 1972, P. 50.

44. Norman Snaith, The Jews From Cyrus to Herod, Abingdon Press, N. T., 1956, P. 15- 17.

45. D.S. Russell, Between The Testaments, Fortress Press, Piladelphia, 1972, P. 25- 27.

وأنظر أيضا:

B. J. Bamberger, The Story of Judaism, Schocken Books, N. T. 1962, P. 65- 66.

46. Nahum N. Glatzer, Ed., The Essental Philo, Scocken Books, N. T. 1971. PIII.

وأنظر أيضا : Grant, P. 275 - 276 وأنظر : Epstein, P. 197.

47. Ibid, P. VII, x.

48. Epestein, P. 132.

49. Joseph Bonsirven, S. J., Palestinian Judaism In The Time of Jesus Christ, Holt, Rinehart And Winston, N. T. 1947, P. VII.

50. Leo Auerbach, Ed., The Bobylonian, Talmud, Philosophical Library, N. T., 1956. P. 8.

51. Bonsirven P. VII.

وأنظر C. F Moore,Judaism In The First Centuries of The christianera, Cambridge, Mass.,1927 ,Vol.T.P.126.

52.Grant, P.279-280.

53.Bamberger.P.140

54-Ebstein,P.215.

55. Ibid,P.215.

٥٦- كتاب طقوس الدين مخطوط شرقي رقم ٩٦٢. برلين

57. The International Jewish Enc., p. 269.

58. Ibid, p. 269

٥٩- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

60. The Int. Jewish Enc. p. 269.

61. The Standard Jew. Enc p. 1647.

62. The Int. Jewish Enc. p. 269

٦٣- حسن ظاظا ص ٢٤٨.

64. The Standard Jewish. Enc, p. 1647.

65. Ibid., p. 1647.

٦٦- حسن ظاظا. ص ٢٤٨.

٦٧- المرجع السابق ص ٢٥٢ وانظر تفاصيل ذلك كله في:

سيد فرج راشد، السامريون واليهود. دار المريخ ١٤٠٦ هـ ص ١٢١ - ١٤٦،

68. The Standaerd Jew. Enc., p. 849.

69. Pfeiffer, p. 39.

70. Ibid, p. 39.

71. The Standerd Jewish Ency clopedia, p. 1497.

72. Ibid. p. 1497.

73. Ibid, p. 1498.

74. Charles F. Pfeiffer, The Dead Sea Scrolls and the Bible, New York, 1969, p. 40.

75. Ibid ,p. 41.

وانظر أيضـا : The International Jewish Encyclopedia. by Rabbi Ben Isaacson and Deborah Wigoder, Prentice- Hall inc, N. J. 1973, p. 240.

76. R. T. Herford, The Pharisees, Beacon Press, Boston, 1962, p. 4.

77. Ibid, p, 4.

78. The Standard Jewish Enc. p. 1639.

79. Ibid, p. 41.

80. The International Jewish Enc. , p. 105.

81. Pfeiffer, p. 43.

82. The Int. Jewish, Enc, p. 105.

83. The Standasel Jewish Enc., p. 640.

84. Pfeiffer. p. 44/

85. Ibid, p. 44.

86. Judaica, Vol. 10. p. 763.

87. Ibid, p. 764.

٨٨- حسن ظاظا الفكر الديني الاسرائيلي ص ٢٩٤.

89. Judaica, Vol. 10. p. 764.

90. Ibid, p. 777.

91. Ibid, p. 777.

92. Ibid, p. 781.

٩٣- حسن ظاظا، الفكر الديني الاسرائيلي ص ٣٠٥.

٩٤- المرجع السابق ص ٣٠٥.

٩٥- المرجع السابق ص ٣٠٥.

٩٦- المرجع السابق ص ٢٩٨ - ٢٩٩ وانظر:

Max Margolis and A. Marx, A History of the Jewish People, Atheneum New York, 1969, p. 260.

97. Margolis, p. 260.

98. R. S. Seltzer. Jewish People, Jewish Thought. The Jewish Experience in History, Macmillan Pub. Co., New York. 1980., p. 339.

٩٩- حسن ظاظا ص ٢٩٩.

١٠٠- المرجع السابق ص ٣٠٤.

101. The Stand. Jew. Enc., Enc. p. 849.

102. Leo Trapp. Judaism, Development and Life, Dickenson Pub. Co., Calif., 1974, p. 67.

103. The Stand. Jew. Enc., p. 849.

104. Ibid, p. 851.

105. Ibid, p. 852.

106. Ibid, p. 68.

107. Modern Jewish Religious Movements p. 218.

يقول رودفسكي أن الصراع بين اليهودية التقليدية والهسكالا فى ألمانيا أدى إلى ظهور الاصلاح. وفى هذا الصراع لم تسلم اليهودية التقليدية (الأرثوذكسية) من التغيير فقد اضطرت إلى ابداء بعض التنازلات فى سبيل التحديث مما أدى إلى ظهور ما سمى بالأرثوذكسية الجديدة. هذا وقد عارض جزء من اليهود التقليديين إجراء أى تغييرات على عقيدتهم فأطلق عليهم الإصلاحيون لقب «المؤمنون القدامى» واستمر هؤلاء فى حياتهم اليهودية داخل الجيتو فى ألمانيا وغيرها، وفى وسط تحكمه تماما المفاهيم التلمودية ونظروا نظرة معادية إلى ثقافة العالم الخارجى، واعتبروها على غير اتساق مع اليهودية وقد شاركهم فى هذا معظم يهود شرق أوربا. ومن المتحدثين باسم هذه الجماعة موسى سرفير (١٧٦٣- ١٨٣٩) الذى حرم على بنى أهله قراءة أعمال مندلسون ومنعهم من اكتساب أى تعليم علمانى، أو الانشغال بالثقافة الخارجة على التراث اليهودى وأثر عنه قوله: «لقد تغيرت الأزمنة ولكن لنا أب قديم مبارك اسمه لم يتغير ولن يتغير».

وانظـــر : Modern Jewish Religious Movements p. 218 - 219.

108. Modern Varieties of Judaism, p. 63.

109. Modern Jewish Religious Movements p. 219.

انظر وصفا تفصيليا للأرثوذكسية الجديدة في نفس المصدر ص ٢١٨ - ٢٧٠ وانظر أيضا

Modern Varieties of Judaism, pp. 60 - 88

الملل المعاصرة في الدين اليهودي ص ٦٥ - ٨٧.

110. Modern Jewish Religious Movements p. 2945 - 6.

Modern Varieties of Judaism, p. 56

111. Declaration of Principles Adopted by a Group of Reform Rabbis at Pittsburgh, 1885 in Year book of the Central Conference of American Rabbis XLV (1935) p. 198- 200.

١١٢- المرجع السابق ص ١٩٨.

١١٣- المرجع السابق ص ١٩٩.

١١٤- المرجع لسابق ص ١٩٩.

١١٥- المرجع السابق ص ٢٠٠.

١١٦- المرجع السابق ص ٢٠٠.

١١٧- المرجع السابق ص ٢٠٠.

١١٨- المرجع السابق ص ٢٠٠ وانظر ايضا

Modern Jewish Religious Movements p. 298 - 301

Modern Varieties of Judaism, pp. 56 - 59.

119. Modern Jewish Religious Movements p. 301

120. Modern Jewish Religious Movements p. 301

121. Ibid.p 302

122. Modern Jewish Religious Movements p. 319.

لقد طور اسحاق ليزر ما يسمى باسرائيل الكاثوليكية وهو يعني بها أن تكون حلقة الوصل

بين يهودية الماضى ويهودية الحاضر وربط الاثنين بتقاليد وتراث متواصل المرجع السابق ص ٣١٩ وقد تلى ليزر فى قيادة المحافظين فى امريكا سباتو مورياس (١٨٢٣ - ١٨٩٧) واستطاع تأسيس هيئة السمنار اللاهوتى اليهودى فى ١٨٨٥م فى نيويورك وكان تأسيس هذه الهيئة رد فعل للموقف الذى اتخذه الاصلاحيون فى أمريكا من ضرورة التغيير الجذرى.

«لقد أتضحت ضرورة بذل الجهود المنظمة من جانب يهود امريكا المخلصين للشريعة الموسوية وتراث الآباء من أجل هدف المحافظة على الروح اليهودية الحقة وذلك على وجه الخصوص عن طريق تأسيس سيمنار لتعليم الكتاب المقدس وشرح الأدب الحاخامى وحيث يتأسس الشبان الراغبون فى دخول العمل الدينى فى المعرفة اليهودية ويستمدون الالهام من المثل الذى يضربه معلموهم بحبهم اللغة العبرية وتفانيهم واخلاصهم للشريعة اليهودية.

انظر : Jewish Theological Seminary Students Annual New York 1914 p. 17.

Nathan Glazer, American Judaism, The Univ of Chicago Press, 1957. p. 58.

123. Modern Jewish Religious Movements p. 319 - 320.

لقد حدد روبرت جورديس أهداف الحركة المحافظة فى ثلاثة أمور :

أولها : استمرارية التراث.

وثانيها : الملائمة بين التراث واحتياجات العصر الحديث ومثله.

وثالثها : التكامل الثقافى.

انـــظـــر : Marshall Skare ; Conservative Judaism, an American Relig-ious Movement, Schocken Books, N. Y., 1972 p. 126.

124. Modern Jewish Religious Movements p. 328.

١٢٥- المرجع السابق ص ٣٢٩.

١٢٦- المرجع السابق ص ٣٣٤.

١٢٧- المرجع السابق ص ٣٣٤.

١٢٨- المرجع السابق ص ٣٣٥.

١٢٩- المرجع السابق ص ٢٢٥.

130. Mordecai M. Kaplan, Judaism as a Civilization, Toward a Reconstruction of American- Jewish Life, Schocken Books, N. Y. 1967. p. 482, 507-8.

١٣١- المرجع السابق ص ٢١٦- ٢١٧.

١٣٢- المرجع السابق ص ١٨٧.

١٣٣- المرجع السابق ص ٢٨٤.

١٣٤- المرجع السابق ص ٢٧٣.

١٣٥- المرجع السابق ص ٤١١.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

١- القرآن الكريم.

٢- إبن جرير الطبرى. تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف القاهرة.

٣- ابن حزم الأندلسى. الفصل فى الملل والأهواء والنحل. القاهرة.

٤- ابن كثير. قصص الأنبياء، جزءان القاهرة.

٥- أبو المحاسن عصفور، تاريخ الشرق الأدنى القديم دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨١.

٦- أحمد الثعلبى النيسابورى. قصص الأنبياء. القاهرة ١٩٥٤.

٧- أرثركو ستلر امبراطورية الخرز وميراثها ترجمة حمدى متولى دمشق ١٩٧٨.

٨- اسماعيل راجى الفاروقى. أصول الصهيونية فى الدين اليهودى- القاهرة ١٩٦٤.

٩- الفخر الرازى، التفسير الكبير، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربى بيروت.

١٠- الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والعهد الجديد). دار الكتاب المقدس. القاهرة.

١١- بطرس عبد الملك وأخرون. قاموس الكتاب المقدس بيروت، ١٩٦٤.

١٢- جيمس فريزر. الفولكلور فى العهد القديم ترجمة نبيلة ابراهيم. القاهرة.

١٣- حسن ظاظا. الفكر الدينى الإسرائيلى. القاهرة، ١٩٧٥.

١٤- سيد فرج راشد. السامريون واليهود. الرياض- دار المريخ ١٤٠٦هـ.

١٥- عباس محمود العقاد. ابراهيم أبو الأنبياء. بيروت. بدون تاريخ.
١٦- عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم. الجزء الأول، مصر والعراق. المطابع الأميرية القاهرة ١٩٦٧.
١٧- عبد الكريم الخطيب. القصص القرآنى. دار الفكر العربى. القاهرة، ١٩٦٥.
١٨- عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مطبعة الحلبى القاهرة، ١٩٦٦.
١٩- فاروق محمد جودى . الصهيونية واللغة. دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٧.
٢٠- محمد أحمد خلف الله. الفن القصصى فى القرآن الكريم. القاهرة، ١٩٥١.
٢١- محمد بن عبد الكريم الشهرستانى. الملل والنحل. مكتبة الانجلو. القاهرة ١٩٧٧.
٢٢- محمد بحر عبد المجيد. اليهودية. القاهرة ١٩٧٧.
٢٣- محمد بيومى مهران، دراسات تاريخية من القرآن الكريم. الرياض.
٢٤- مراد كامل. الكتب التاريخية فى العهد القديم. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة ١٩٦٨.
٢٥- ــــــــ مختصر تفسير ابن كثير، تحقيق محمد على الصابونى. دار القرآن الكريم. بيروت ١٩٨١م.
٢٦- م.ص. سيجال. حول تاريخ الأنبياء عند بنى إسرائيل ترجمة وتعليق. حسن ظاظا بيروت ١٩٦٧.
٢٧- موسى بن ميمون. دلالة الحائرين، عارضة بأصوله العربية والعبرية حسين آتاى. جامعة أنقرة، ١٩٧٢.

ثانياً: المصادر والمراجع العبرية:

- תורה נביאים כתובי ; לונון 1956.

-אברהם אבן שושן -המלון החדש ; ירושלים 1980.

-נבימין אופנהיימר; הנבואה הקדומה בישראל ; ירוושלים 1984.

- ישראל אפרת ; הפילוסופיה העברית העתיקה; הוצאת דביר; תל- אביב.

-שמעון ברנפלד; מבוא ספרותי-היסטורי לכתבי הקודש; דביר-תל- אביב 1929.

-מ. דובשני; עיקרי הנבואה-שעורים בנביאים אחרונים;הוצאת יבנה; תל-אביב 1975.

-יחזקאל קויפמן; תולדות האמונה הישראלית מימיקדם ועד בית שני; הוצאת מוסד ביאליק; תל-אביב תרצ״ת.

-ש.שרירא; מבוא לכתבי הקודש; הוצאת מבואות;ירושלים 1964.

-א. תלמג; ספר הברית ; הוצאת מוסד ביאליק; ירושלים 1974.

-תולדות ארץ ישראל; כרך א. משרד הבטחון ההוצאה לאור 1980.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأوربية:

- W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity, Mono theism and the Historical Process, 2nd edition, Doubleday and Co. N. Y., 1957.
- O. T. Allis, The Old Testament, its Claims and Critics, The Presbyterian and Reformed Pub, Co., 1972.
- B. W. Anderson, Understanding the Old Testamednt, Prentice-Hall, Inc., N. Y., 1975.
- G. W. Anderson, A Critical Introduction to the Old Testament, Lonodn, 1959.
- G. W. Anderson, The History and Religion of Israel, Oxford Univ, Press, 1966.
- H. Anderson, Historians of Israel. and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, Lutterworth Press, Lonodon, 1962.
- Salo W. Baron, A social and Religious History of the Jews vol. I. N. Y. 1952.
- G. Barton, The Religion of Israel, Barnes and Co. N. Y., 1961.
- J. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia Univ, Press, 3ra ed., 1962.
- J. Blauu. Modern Varieties of Judaism. N. Y. 1960.
- J. H. Breasted, A History of Egypt, Bantam Books, N. Y. 30th Printing, 1967.
- - J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, Univ. of Pennsylvania Press, Phila., 1972.

- J. Bright. "The Book of Joshua" in, The Interpreters' Bible, N Y., 1952.
- R. E. Clements, Exodus, The Cambridge Bible Commentary on New English Bible, Cambridge Univ. Press, 1972.
- R. De Vaux Ancient Israel, Vol. II Religious Institution, Mc Graw - Hill Book Co., N, Y., 1961.
- S. R. Driver, Introduction to the Literature of the Old Testament, Edinburgh, 1913.
- D. M. Dunlop. History of Jewish Khazars. Pinceton univ. Press. N. J. 1945.
- O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction, trans. by P. R. Ackroyd, Harper and Row, N, Y., 1972.
- I. Epestein, Judaism, a Historical Presentation, Penguin Books, 1959.
- A, Erman, ed., The Ancient Egyptians, A Sourcebook of their Writings, Harper and Row Pub., New York, 1966.
- L. Finkelstein, "The Jewish Religion , its Beliefs and Practics", in, The Jews : their Religion and Culture, by L. Finkelstein, Schocken Books, N. Y., 1970.
- H. Frankfort Ancient Egyptian Religion, Harper and Row, N, Y., 1961.
- Intellectual Adeventure of ancient man, Chicago.N,Y., 1964.
- Sigmund Freud, The Future of an Illusion, trans. by W, D. Robson- Scott, Doubleday and Co., N. Y., 1964.
- Sigmund Freud, Moses and Monotheism, trans, by K. Jones, Random House, 1939.

- Th. Gaster, Thespis. N. Y. 1961.
- A. Gelin "The Latter Prophets" in, Introduction to the Old Testament, ed. by A Robert and A. Feuillet Vol. I, Doubleday and Co., N. Y., 1970.
- W. Gesenius, Hebrew- Chaldee Lexicon of Old Testament, trans. by S. P. Tregelles, Eerdmans Pub. Co., Michigan, 13the printing, 1978.
- Louis Ginzberg, Legends of the Bible, The Jewish Publication Society of America. phila. 1956.
- N. Glazer, American Judaism, univ. of Chicago Press. 1957.
- C. Gordon, The Ancient Near East N. Y. 1965.
- J. Guttmann, Philosophies of Judaism, A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosentweig, trans. by D. W. Silverman, Schocken Books, N. Y., 1973.
- A. Guillaume, Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites, N. Y., 1938.
- A. Halder, Associations of Cult Prophets among the ancient Semites, 1945.
- E. W. Heaton, The Old Tlstament Prophets, penguin Books, 1969.
- W. Herberg, "The choseness of Isral and the Jew of today" in Arguments and Doctrines, N. Y. 1970.
- R. T. Herford. The Pharisees. Boston 1962.
- Abraham J. Heschel, The Prophest, Vol II. Harper and Row, N. Y., 1962.

- S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963.

- C. Howie, The Date and Compasition of Ezekiel, Phila. 1950.

- J. P. Hyatt, Jeramiah the Prophet of Courage and Hope N. Y. 1958.

- The Int. Jewish Ency. ed. by R. Ben Isaacson and D. Wigoger, Prentice- Hall, N. J. 1973.

- M. Kaplan, Judaism as a Civilization N. Y. 1967.

- Y. Kaufmann,. The Religion of Israel from its Beginning to the Babylonian Exile trans. by M. Greenberg, The Univ. of Chicago Press, 1960.

- ______ The Babylonian Captivity N. Y. 1970.

- N. Kiell, ed., The Psychodynamics of American Jewish Life, 1967.

- S. N. Kramer, Mythologies of the Ancient World, N. Y. 1961.

- C. Kuhl. The Prophets of Israel, Edinburgh, 1960.

- G. S. Kirk, Myth its Meaning and Function, London 1970.

- A. Lods, The Prophets and the Rise of Judaism, Lonodon, 1983.

- M. Margolis and A. Marx. A History of the Jewish People N. Y. 1969.

- A. Meadow and H. Vetter, "Freudian Theory and the Judaic Value System" in, The Psychodyomics of American Jewish Life, N. Y., 1967.

- G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, Vol. II, Schocken Books, N. Y., 1971.

- G. F. Moore, The Literature of the Old Testament, Oxford, 1948.
- S. Moscati, The Face of the ancient Orient N. Y., 1960.
- W. O. E. Oesterly and H. Robinson, Introduction to the Books of the Old Testament, N. Y., 1939.
- Charles F. Pfeiffer, The Dead sea scrolls and the Bible. N. Y., 1969.
- R. H. Pfeiffer, Introducion to Old Testament, Harper and Row, N. Y., 1948.
- R. Rendtorff, God's History, a way through the Old Testament, trans. by G. C. Winsor, The Westminister Press, Phila., 1979.
- H. Ringgern, Israelite Religion, trans. by D. E. Green, Fortress press, Phila., 1966.
- G. Robinson, Historians of Israel, I and II Kings, Lutterworth, London, 1962.
- Th. H. Robinson, Propehcy and the Prophets in Ancient Israel, N. Y., 1923.
- H. H. Rowley, The Growth of Old Testament, Harper and Row, 1963.
- D. Rudavsky. Modern Jewish Religious Movements N. Y. 1967.
- G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books, N. Y., 1971.
- R. S. Seltzer. Jewish People, Thought, The Jewish Experience in History N. Y., 1980.

- Abba H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Beacon Press, Boston, 1959.
- M. Skare. Conservative Judaism. Schocken Books N. Y. 1972.
The Standard Jewish Encyclopcdia, ed. by Cecil Roth, Massadah Pub. Co. Jerusalem, 1966.
H. M. Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, Phila. 1975.
- V. A. Tobin, "Amarna and Biblical Religion" in, Pharonic Egypt, The Bible and Christianity, ed. S. I. Groll, The Magness Press, The Hebrew Univ Jerasalem 1985.
- Leo Trapp. Judaism, Development and Life. Calif 1974.
- R. de. Vaux, Ancient Israel, N. Y., 1962.
- _______ The Bible and the ancient Near East N. Y., 1971.
- G Von Rad, The Message of the Prophets, Harper and Row, N. Y., 1965.
- A. C. Welch, Kings and Prphets of Israel, London, 1952.
- A. C. Welch, Prophet and Priest in Old Israel, N. Y., 1953.
- Wilson, The Culture of Ancient Egypt, Univ. Of Chicago Press, 1961.
- Hans W. Wolff, The Old Testament, a Guideto its Writings, trans, by K. R. Crim, Fortress Press Phila., 1973.
- G. E. Wright. The Old Testament against its Environment. SCM Press 1968.
- Year Book of the Central Conference of American Rabbis XLV 1935.
- W. Zimmerli, The Law and Prophets, a study of the Old Testament, Harper and Row, N. Y., 1965.